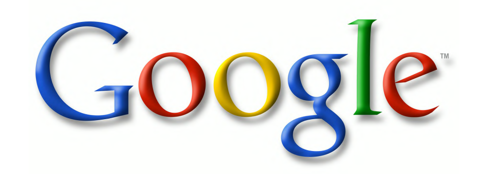
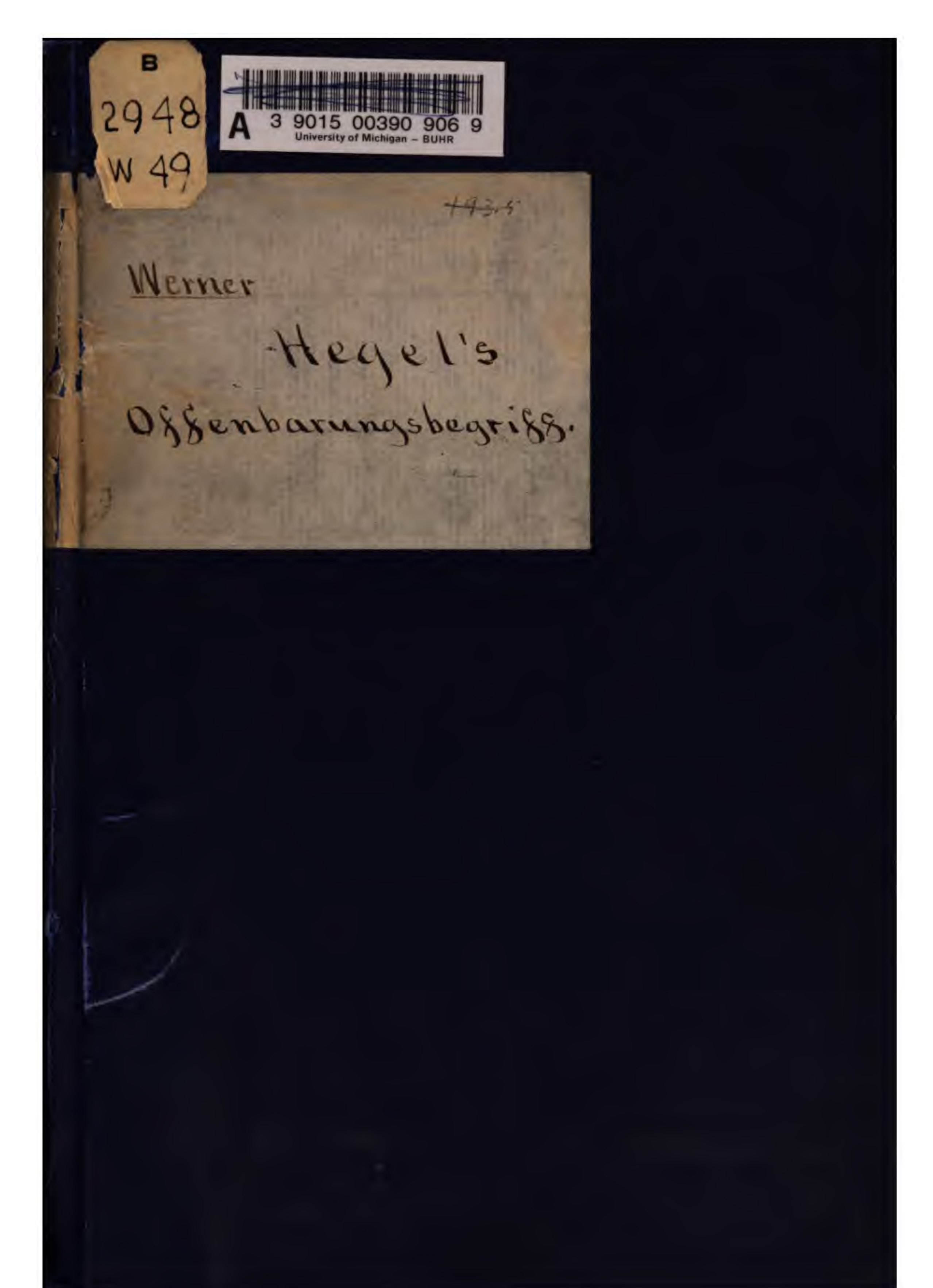



B
2948
W 49
A 3 9015 00390 906 9
University of Michigan – BUHR
Werner
Hegel's
Offenbarungsbegriff.



HEGELS
OFFENBARUNGSBEGRIFF.

EIN RELIGIONSPHILOSOPHISCHER VERSUCH

VON

DR. JOHANNES WERNER.



LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL
1887.

HEGELS OFFENBARUNGSBEGRIFF.

EIN RELIGIONSPHILOSOPHISCHER VERSUCH

VON

DR. JOHANNES WERNER.



LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL
1887.

SEINEN

TEUREN ELTERN

IN DANKBARER LIEBE

ZUGEEIGNET

WEIHNACHT 1886.

VOM VERFASSER.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit hat die Aufgabe einer Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffs so zu lösen gesucht, dass nicht blos aus der Religionsphilosophie, sondern auch aus den übrigen philosophischen Werken Hegels das Begriffsmaterial zusammengetragen, verarbeitet und kritisch beleuchtet worden ist. Der Verfasser hat, ohne deswegen Hegelianer zu werden, sich mit wachsender Bewunderung in die grossartige Gedankenwelt der Hegelschen Philosophie, auf welche unsere Zeit meist so verächtlich herabblickt, hineingezogen gefühlt und ist, ohne für die Fehler und Schwächen des Systems blind zu sein, zu der Überzeugung gekommen, dass gerade die Religionsphilosophie noch lange von Hegel wird lernen können und lernen müssen.

Die kritischen Erörterungen bittet Verf. als die eines noch Werdenden zu beurteilen; zumal für seine eigenen theologischen Ausführungen möchte er um dieses beneficium juventutis bitten. Von sei-

ner Darstellung der Hegelschen Ansichten über Offenbarung hofft er, dass sie als zutreffend erfunden werden und hie und da zu eingehenderem Studium Hegels anregen möchte.

Bemerkt sei, dass Hegel nach der ersten »von einem Verein von Freunden des Verewigten« veranstalteten Ausgabe seiner sämmtlichen Werke citiert wird, nur die »Vorlesungen über die Philosophie der Religion«, d. h. Band XI und XII nach der ausführlicheren II. Ausgabe (1840).

Jena, 18. December 1886.

Johannes Werner.

INHALT.

A. Prolegomena.

Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie.

Wenn die Untersuchungen über das Wesen der Offenbarung schon an sich einem der verwickeltsten Probleme der Religionsphilosophie gelten, so hat gerade eine Darstellung der Hegelschen Auffassung dieses Begriffs noch mit den besonderen Schwierigkeiten zu rechnen, die überhaupt zur Zeit einer fruchtbaren Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie entgegenstehen. Dieselben sind nicht nur in dem Wesen dieser Philosophie zu suchen, sondern vielmehr in der ablehnenden Stellung, die die Gegenwart diesem System gegenüber einnimmt. Die Einleitung wird — damit zugleich unsere Stellung zum System darlegend — in Kürze auf den Grund dieser Tatsache zurückgehen und zu rechtfertigen haben, dass wir trotzdem den Gegenstand unserer Abhandlung in jenem Gebiete gesucht haben.

Thesis, Antithesis, Synthesis: Satz, Gegensatz und der Fortschritt über beide hinaus in ihrer höheren Einheit, das ist das Leitmotiv der Hegelschen Dialectik. Man ist versucht, in dem Schicksal des von dieser Methode belebten Systems eine drastische Illustration derselben zu sehen.

Hegels Philosophie war die reifste Frucht des deutschen Idealismus, der mit Leibniz begann und in Hegel seine Vollendung und sein Ende fand. Unscheinbar beginnend, nur allmählich hervortretend stand schliesslich das neue System als ein geschlossenes Ganzes da, das an Energie des Denkens und grossartiger Architectonik alle früheren übertraf. Auf dem granitnen Grunde seiner Logik erhob sich ein zum Himmel

in Erbpacht zu haben glaubten: was ist selbstverständlicher nach den Gesetzen der Entwicklung, als dass eine gegen sie gerichtete Reaction auch all das Gute verwarf, das jene misshandelten?! Nur wenige blieben dem Geiste des Meisters treu, die grosse Menge wandte sich eben so hastig von dieser Philosophie ab, wie sie ihr einst zugejubelt hatte. Und doch war dies eben so falsch, wie jenes vorschnell, dies eben so ungerecht, wie jenes unberechtigt.

Auch unsere Zeit steht noch unter dem Einfluss dieser allgemeinen Abwendung von Hegel. Freilich ist über dem Suchen nach den inneren Gründen nicht das Nächstliegende zu vergessen: die schwere und dunkle Form seiner Philosophie, die einen jeden, der sich nicht etwa bereits durch Schellings oder Krauses Terminologie hindurchgekämpft hat, von vornherein zurückschrecken muss[1].

Aber jene Schwierigkeit der Form allein erklärt die übliche Geringschätzung Hegels nicht. Vielmehr ist unser ganzer Zeitgeist, das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein jener idealistischen Speculation abhold und auf das Exacte und Empirische gerichtet. In weiteren Kreisen begegnen wir vielfach einer urteilslosen Missachtung Hegels, die sich durch einige landläufige Phrasen mit dieser abstrusen Verirrung abfinden zu können glaubt[2].

---

1) Dass dies nicht nur an uns, die wir jener speculativen Denk- und Ausdrucksweise entfremdet sind, sondern an der Sache liegt, beweist eine Stelle aus einem Briefe Goethes an Schiller (Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Collection Spemann II, 354. Brief, pag. 924) »Bei Hegeln ist mir der Gedanke gekommen, ob man ihm nicht durch das Technische der Redekunst einen grossen Vorteil schaffen könnte; er ist ein ganz vortrefflicher Mensch, aber es steht der Klarheit seiner Aeusserungen gar zu viel entgegen«. Um so eigentümlicher erscheint es darum, dass Hegel 1805 an Voss schreibt (Hegels Werke XVIII, pag. VII), dass er sich vorgenommen habe, wie Luther die Bibel und Voss den Homer, so wolle er die Philosophie deutsch sprechen machen.

2) Erst neuerdings ist eine masslose Polemik, wie man sie sonst wol in den vierziger Jahren in dem wogenden Kampfe um die Hegemonie der Hegelschen Schule, z. B. in Bachmanns Anti-Hegel, traf, in Dr. Romundts »Ein neuer Paulus« (vgl. Theol. Lit.-Ztg. XI,

Während Hegels Zeitgenossen, ein Fichte, ein Schleiermacher in ganz anderer Weise bereits der Geschichte angehören und über sie ein objectives Urteil zu fällen ist, ist seine Philosophie noch eine »streitende und streitige Macht«. Und doch wäre es an der Zeit, dass auch sein Bild nun der Parteien Hass und Gunst entrückt würde, dass die Abneigung einer erneuten, verständigen Hinwendung zu Hegel wiche.

Seine Philosophie als System ist durch das Urteil der Nachwelt gerichtet und überwunden: sie war ein Versuch und vielleicht der kühnste und grossartigste, den die Geschichte kennt, aber eben nur ein Versuch. Jede Philosophie gehört ihrer Zeit an und nach Hegels eigenen Worten »fasst eine jede Philosophie nur ihre Zeit in Gedanken, keine geht über ihre gegenwärtige Welt hinaus«. Aber im Gegenwärtigen liegt auch der Keim der Zukunft, das ist ja eben nach Hegel das Geheimnis der geschichtlichen Entwicklung. So wirken und leben in der Geisteswelt der Gegenwart, uns unbewusst, gar manche der Hegelschen Grundgedanken, die längst Gemeingut Aller geworden sind und in einzelnen Punkten unser ganzes Denken sauerteigartig umgestaltet haben. Das sind Einflüsse, denen sich auch seine Gegner nicht haben entziehen können; und es ist eine ernste Aufgabe, diese anzuerkennen und zu untersuchen, was Alles wir dem grossen Denker danken — ohne dabei die Mängel und Einseitigkeiten zu verkennen. Das wird dann die richtige Synthesis aus der blinden Bewunderung und der unberechtigten Missachtung sein. Dabei wird sich auch zeigen, welch ein reicher Schatz fruchtbarer Gedanken noch ungehoben in der Tiefe dieser Philosophie liegt. Die geschichts- und rechtsphilosophischen Leistungen Hegels haben immerhin schon eher eine gerechte Würdigung erfahren; in der Theologie aber hat man sich mit wenigen



No. 18, Spalte 427) mit folgenden und ähnlichen Aperçus aufgetreten, dass Hegels Religionsphilosophie eine »vollendete Schweinereligion« genannt und behauptet wird, Hegel sei für die nächsten und notwendigen Wissenschaften, »was der Koloradokäfer für die Kartoffeln«.

Ausnahmen mehr und mehr gewöhnt, in Hegel nur den Höhepunkt formalistischer Orthodoxie und verunglückter Dogmenrestauration zu sehen, während doch im Grunde genommen durch diese vielgeschmähte Philosophie ein so freier und doch frommer Geist geht, dass gerade unserer Zeit ein erfrischender Hauch desselben nur woltun würde.

So ist es für die Religionsphilosophie zumal eine Pflicht historischer Gerechtigkeit, die reiche Befruchtung, die sie von Hegel empfangen hat, anzuerkennen und zugleich liegt es in ihrem eigensten Interesse, auf den Gewinn hinzuweisen, den sie aus einer liebevollen Vertiefung in die Hegelsche Gedankenwelt zu erwarten hat.

In diesem Sinne unternehmen wir im folgenden den Versuch einer Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffs. Dass wir gerade dieses schwierige Problem zum Gegenstand unserer Abhandlung erwählten, hat seinen doppelten Grund. Einmal ist der Offenbarungsbegriff der Angelpunkt des vielumstrittenen Hegelschen Religionsbegriffs und ein Brennpunkt, in dem sich die Vorzüge und Mängel seiner Religionsphilosophie vereinigen. Gerade von seinen Ideen über die Offenbarung gilt unsere obige Behauptung von dem unvermerkten, Alles durchdringenden Fortwirken Hegelscher Gedanken in besonderem Masse. Durch dieselben ist eine tief einschneidende und weitreichende Umgestaltung dieser ganzen Frage angebahnt. Seine Auffassung des Begriffs bedeutet einen Markstein in der Entwicklung des Problems. Sodann aber glauben wir auch, dass in der religiösen Krisis der Gegenwart das dunkle Verlangen und Drängen nach einer Klärung gerade dieses Problems besteht, nach Abklärung eines Gegensatzes, in dem sich im Grunde zwei Weltanschauungen, eine dogmatisch-pragmatische und eine religiös-universelle, treffen. Die zeitgenössische Dogmatik und Religionsphilosophie hat offenbar noch nicht ihr letztes Wort gesprochen, im Gegenteil stehen sich gerade hierin die Auffassungen schroff gegenüber und erst neuerdings hat sich mit Benders Religionserklärung eine neue beachtenswerte Stimme erhoben. Wir glauben nun, dass monographische

Darstellungen der Conceptionen der massgebenden Denker wol zur Lösung des Problems beitragen könnten. Da aber unseres Wissens Hegels Offenbarungsbegriff einer eingehenderen Behandlung entbehrt, so hoffen wir, mit einer vorurteilsfreien Darstellung und Würdigung desselben auch an unserem Teile der Wissenschaft einen gewissen Dienst zu leisten.

Vorbemerkungen.

Bevor die Abhandlung an ihre eigentliche Aufgabe geht, wird es sich empfehlen, übergangsweise das Problem des Offenbarungsbegriffs im allgemeinen aufzustellen. Die Gesichtspunkte für die von einer vorzugsweise immanenten Kritik geleitete Darstellung des Hegelschen Begriffs werden sich aus dem Zusammenhang ergeben. So sehr wir selbst gerade darin ein Verdienst unserer Untersuchung sehen würden, dass wir bei der Darstellung rein actenmässig verführen und so dem berufeneren Beurteiler das zusammengestellte Material darböten, so ist doch bei der in vielen Punkten gegebenen Möglichkeit einer ganz entgegengesetzten Auffassung der Hegelschen Meinung eine Beurteilung von der Darstellung nicht zu sondern, verbindet sich vielmehr unwillkürlich mit derselben. So ist z. B. für das Verständnis des Hegelschen Offenbarungsbegriffs eine Auseinandersetzung mit seinem Gottesbegriff unerlässlich. Im allgemeinen folgen wir dabei dem Grundsatze, die streitigen Punkte mehr aus dem Geiste des Ganzen, als nach einzelnen Stellen und Worten zu beurteilen, denen man zumal bei der Beschaffenheit der Quellen nicht unbedingt trauen kann[1]).

---

1) So behauptet Ulrici (Princip und Methode der Hegelschen Philosophie, pag. 204, Anmerkung), ein im Wintersemester 1830/31 von ihm selbst »sehr sorgfältig und fast wörtlich nachgeschriebenes« Collegienheft über die Philosophie der Geschichte zu besitzen, das aber in sehr wesentlichen Punkten von den veröffentlichten Vorlesungen abweiche. Auch die nicht unbedeutenden Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Religionsphilosphie bezeugen die erwähnte Unzuverlässigkeit (vgl. auch die Vorrede des Sohnes Hegel zur II. Aufl. der Philosophie der Geschichte).

Wenn wir bei der Darstellung des Offenbarungsbegriffs zu öfterem weiter ausholen und anscheinend nicht direct zum Thema gehörende Fragen heranziehen müssen, so hat dies seinen Grund und seine Entschuldigung darin, dass eine Untersuchung über Hegel gegenwärtig eine genauere Bekanntschaft mit dem Gegenstande nicht voraussetzen darf. Die verschiedenen Auslegungen des Hegelschen Begriffs und die mannigfachen historischen Consequenzen seines Standpunktes wird die Untersuchung nur insoweit berühren, dass die Möglichkeit ihres Entstehens, der Punkt, wo sie in Hegel wurzeln, zur Anschauung kommt. Ein näheres Eingehen auf diese an die »unendlichen Variationen gnostischer Grundgedanken erinnernden« Veränderungen der von Hegel in Curs gesetzten Ideen würde für unseren Gegenstand wenig fruchtbar sein und nur verwirren. Es ist eine Woltat, von jenem Epigonentum zu der lauteren Quelle Hegelschen Tiefsinns zurückzukehren, zu deren geistsprudelndem Erquickungstrank der Wanderer freilich oft erst durch das Gestrüpp Hegelscher Terminologie und über das rollende Gestein seiner Dialectik vordringen muss.

Das Problem des Offenbarungsbegriffs.

Bei einer überleitenden Aufstellung des Problems des Offenbarungsbegriffs kann es nicht unsere Absicht sein, uns in extenso mit diesem auseinanderzusetzen oder gar zu demselben Stellung zu nehmen. Es gilt vielmehr nur, dasselbe in grossen Zügen zu zeichnen, um durch einen Hinweis auf die für die Auffassung entscheidenden Punkte der folgenden Abhandlung den Weg zu bahnen, der sonst bei der zur Zeit über den Begriff der Offenbarung herrschenden Unklarheit leicht zu verlieren wäre. Dadurch vermeiden wir zugleich, die weitere Darstellung zu öfterem durch die notwendigen Erklärungen über das Problem unterbrechen zu müssen. Die folgende Skizze lehnt sich mehrfach an die Ausführungen Biedermanns, Lipsius' und Pfleiderers an.

Bei der Erklärung von Begriffen empfiehlt es sich, auf

den gewöhnlichen Sprachgebrauch des Wortes zurückzugehen. Im weitesten Sinne ist Offenbarung ein Act, durch den ein für ein Anderes bis dahin Verborgenes und Unbekanntes diesem enthüllt, offenbar wird; specieller die Enthüllung eines Geistigen für ein Geistiges. Im jetzigen Sprachgebrauch haftet dem Begriffe die Bestimmung des Plötzlichen, Unerwarteten, Unmittelbaren an. So hat das Wort den Sinn einer originalen Geistestat, besonders auch einer genialen, schöpferischen Idee auf künstlerischem Gebiete. Das Plötzliche des geistigen Vorgangs verleitet nun das naive Bewusstsein zu der Vorstellung, dass derselbe unvermittelt sei, d. h. nicht vermittelt durch die receptive Geistestätigkeit des die Offenbarung Empfangenden, so dass die Offenbarung zu einem übernatürlichen, mechanischen Hineinlegen des zu Offenbarenden in den Empfänger wird. Diese Bestimmung des Unvermittelten liegt aber keineswegs von vornherein in dem Wort; das Characteristische bei aller Offenbarung ist vielmehr das Offenbarwerden eines bis dahin für ein Anderes Unbekannten.

Die Religion ist nach allgemeinster Definition das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem unendlichen, göttlichen Geist und dem menschlichen Geist. Insofern nun Gott ausserhalb der Religion ein fremdes, unbekanntes Wesen ist, in der Religion der Mensch aber von Gott erfährt und weiss — auf welche Weise ist hier noch gleichgültig —, so ist der Rückschluss, dass Gott sich in der Religion geoffenbart habe. In der Tat beruht alle Religion, sowol die objective, positive wie die subjective auf Offenbarungsglauben, wie sehr auch die Offenbarung nach Form wie nach Inhalt verschieden vorgestellt wird; nach Form von der naiv-anthropomorphistischen Vorstellung einer persönlichen Unterredung Gottes mit dem Menschen, von Naturerscheinungen und ausserordentlichen historischen Ereignissen, von Personen als directen Boten Gottes bis zu dem paulinischen Zeugnis des heiligen Geistes in unserem Herzen; nach Inhalt von dem Aufschluss über die oft äusserlichsten und kleinlichsten Angelegenheiten in den Orakeln

bis zur Kundgebung Gottes als der Liebe. »Alle Religion setzt den Glauben an eine göttliche Offenbarung voraus. Wie immer diese Offenbarung vorgestellt werde, die Religion ist ihren Bekennern niemals blos ein Complex subjectiv menschlicher Vorstellungen von Gott und diesen Vorstellungen entsprechender Handlungen, sondern immer wird bei jenen Vorstellungen und Handlungen vorausgesetzt, dass sie auf göttlichen Kundgebungen beruhen, durch welche das religiöse Vorstellen und Handeln geregelt wird.«[1] Die göttliche Offenbarung ist also der Wahrheitsbeweis, auf geistigem Standpunkt der Wahrheitserweis der Religion.

Die Geschichte des Christentums zeigt gar bald einen Rückschritt von jener innigen und tiefsinnigen paulinischen Auffassung des Offenbarungsbewusstseins zu den anderweitigen in der Vorstellungswelt der Bibel, vorzüglich des alten Testaments, liegenden Ansichten über die göttliche Offenbarung. Dabei ist auffallend, dass die Kirche den Religions- und Offenbarungsbegriff nie zum Dogma fixiert, sondern diesen Angelpunkt ihrer Existenz immer nur vorausgesetzt hat; dem verdankt der Begriff sowol seine allgemeine Unklarheit und Unbestimmtheit, wie später seine ungehinderte Fortentwicklung. Die Kirche hat immer nur einzelne Vorstellungen, wie Wunder, Inspiration, in das Bereich ihrer dogmatischen Formulierungen gezogen. Für die römische Kirche fiel und fällt die göttliche Offenbarung mit der Autorität des Papstes und der Concilien zusammen. Die Reformation machte in dem Werk der Religionsvergeistigung doch vor den altkirchlichen Dogmen und dem Buchstaben der Bibel halt, so dass gar bald an die Stelle jener äusserlichen Autorität die nicht minder massive Annahme der mechanischen Verbalinspiration trat. Erst die Aufklärung, zumal das rege philosophische Bewusstsein der Folgezeit setzten, jene das kritische, dieses zugleich das positive Werk der Reformation fort. Die Aufklärung behauptete: Die Aussagen der Bibel widerstreiten einander, widerstreiten der Vernunft, die uns von Gott als

---

1) Lipsius, Philosophie und Religion, pag. 248.

seine natürliche Offenbarung gegeben ist; was aber über die menschliche Fassungskraft hinausgeht, kann mir nicht offenbar werden, die Religion kann keinen Inhalt haben, welcher der im Menschen ursprünglich angelegten natürlichen Offenbarung in der Vernunft zuwider wäre. Aber, wendet man dagegen ein, wenn mir in der Religion nichts Höheres mitgeteilt wird, als was ich auch aus meiner natürlichen Vernunft wissen kann, so ist das keine göttliche Offenbarung für mich: diese muss mir vielmehr etwas geben, wozu ich aus meinem endlichen Geiste allein nicht kommen könnte; sonst ist die Religion ja nur Sache des Menschen. Durch eure Auffassung ist die göttliche Seite im religiösen Verhältnis gefährdet: wo bleibt da der Wahrheitsbeweis, wo der Schutz gegen die Behauptung, alle Religion sei nur menschliche Illusion?! In dem Bestreben, die Realität Gottes zu wahren, wird dann, zumal unter dem Einfluss der antiken Anschauung von einem örtlichen Getrenntsein der oberen und unteren Welt, Gott als ein jenseitiges, transcendent existierendes, extramundanes Wesen aufgefasst. Die Offenbarung wird dadurch zu einem Verkehr zwischen zwei Welten; die Aufschlüsse, die die Offenbarung giebt, sind übernatürliche Kundgebungen, die zauberhaft an den Menschen herangebracht werden, aber als wesensfremd von ihm nicht eigentlich durch Vermittelung seiner Geistestätigkeit aufgenommen und angeeignet werden können. Der Mensch wird so zum blossen Organ der Offenbarung, ist nicht selbsttätig; die Religion ist nicht Selbstbewegung des Menschen, sondern ein blosser Zustand.

Es ist das der tiefe, principielle Gegensatz in der Auffassung der Offenbarung, der uns historisch im Supranaturalismus und Rationalismus entgegentritt; ein Gegensatz, der darum nicht geschlichtet werden konnte, weil jede der beiden Seiten ein Stück Wahrheit hatte: der Supranaturalismus, dass die Offenbarung übernatürlich, der Rationalismus, dass sie nicht übernatürlich sei. Indem nämlich jener unter »natürlich« nur die sinnliche Seite des Menschen, dieser zugleich die dem Menschen angeborene Anlage zum Geistigen ver-

stand, schiessen sie aneinander vorbei. Beide aber kranken an dem gleichen Fehler, dass sie Offenbarung für eine theoretische Belehrung über das Wesen Gottes und die göttlichen Dinge halten. So führt der Supranaturalismus zur Verknöcherung, der Rationalismus zur Verflüchtigung des religiösen Lebens: das Wesen der Religion aber ist nicht ein theoretisches, sondern ein practisches Wissen von Gott, sie ist eine Kraft Gottes, die selig macht Alle, die an sie glauben. Das ist das Mystische in der Religion, nicht in dem unwissenschaftlichen Sinne einer unvermittelten Kundgebung Gottes im Menschen, sondern als das Geheimnis der Kraft des Geistes, die den Gläubigen erfüllt und ihm in das Bewusstsein tritt nicht auf dem Wege willkürlicher Reflexion, sondern in der Weise einer unmittelbaren Intuition. Die religiöse Erfahrung, der Glaube ist das Correlat der göttlichen Offenbarung; Glaube nicht im erkenntnistheoretischen Sinne als Fürwahrhalten aus blos subjectiv zureichenden Gründen, sondern als das Zeugnis des Geistes vom Geist. Für das Auge des Glaubens gewinnen die natürlichen Ereignisse eine ganz andere Bedeutung; der Glaube sieht in der natürlichen Entwicklung eine höhere Offenbarung, in Natur und Geschichte den Finger Gottes. Und wie diese Offenbarung Gottes in der Welt nur für das Auge des Glaubens vorhanden ist, so erwacht andererseits das Offenbarungsbewusstsein, wie das religiöse überhaupt, immer erst durch die Sollicitation von aussen her, in der Wechselbeziehung des Menschen mit der äusseren Welt. Diese beiden Seiten der Offenbarung: die Selbstbetätigung Gottes in dem Makrokosmos der Welt und die Selbstbeurkundung ür und in dem Einzelnen im Mikrokosmos des menschlichen Geisteslebens, sind im Wesen der Offenbarung untrennbar, begrifflich aber sind sie wol auseinander zu halten. Wir bezeichnen in der folgenden Abhandlung mit Lipsius[1]) jene Offenbarung Gottes durch das Medium der Welt als seine

1) Dogmatik, I. Aufl., pag. 49.

Manifestation, die Selbstbeurkundung Gottes im religiösen Verhältnis als Inspiration.

Wenn Pünjer[1]) die Bezeichnung »Offenbarung« für eine religiöse Neuschöpfung, das erste Auftreten eines neuen religiösen Lebens reservieren und für die Kraftmitteilung Gottes, die der Fromme in jedem Moment seines persönlichen religiösen Lebens inne wird, nicht anwenden will, indem hier Nachbildung, nicht Neuschöpfung vorliege, so scheint uns diese Unterscheidung wol im Interesse der Klarheit der Bezeichnung, nicht aber sachlich gerechtfertigt. Denn so gross auch der graduelle Unterschied zwischen jenen beiden Kraftmitteilungen Gottes sein mag, so ist doch der Offenbarungsvorgang in den eigentlichen Trägern der Offenbarung unseres Erachtens analog dem in jedem Gläubigen sich vollziehenden Acte der individuellen Erhebung. Vortrefflich schildert Thomas Carlyle[2]) das Verhältnis des religiösen Genius zur Gesellschaft: »Was der geistliche Heros ausspricht, davon waren Alle nicht fern, das auszusprechen war Aller Verlangen. In allen Gemütern lag es geschrieben, aber unsichtbar, wie mit sympathetischer Tinte; auf sein Wort erhebt sich's in Allen zur Sichtbarkeit. Darum ist in jeder Epoche der Welt das grosse Ereignis, aus dem alle anderen entspringen, die Ankunft eines Denkers, eines Sehers, eines geistlichen Heros«.

Sowol zur Klarstellung des Problems, wie besonders im Interesse der folgenden Abhandlung ist es weiterhin erforderlich, die Bedeutung der Offenbarung im Religionsbegriff genauer abzugrenzen.

Die Offenbarung ist der göttliche Factor in dem Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch, dem von Seite des Menschen der Glaube als Correlat entspricht. Die menschliche Antwort ist aber nicht nur diese receptive: die gläubige Aufnahme der Offenbarung, sondern zugleich eine active: die religiöse Erhebung, deren Object Gott ist. Beide,

---

1) Grundriss der Religionsphilosophie, pag. 32.

2) cf. Pfleiderer, Religionsphilosophie, II. Aufl., II, 427.

die göttliche Offenbarung und die gläubige Erhebung haben nur an- und miteinander Realität.

Gott und der Mensch, beide sind im religiösen Verhältnis activ, und doch sind es nicht zwei verschiedene Acte. Die göttliche Activität ist zwar die metaphysische Voraussetzung, nicht aber als ein zeitliches prius vorzustellen. Es ist *ein* Act, nur für das Begreifen sich in zwei Seiten auseinanderlegend, indem er einmal metaphysisch, das andere Mal als Phänomen betrachtet wird. Es ist eine *Einheit*, nicht *Einerleiheit* der Momente. In der Weise einer Figur veranschaulicht stellt sich das Verhältnis folgendermassen dar:

Die Religion = Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch.

	(activ)		(receptiv)	
Gott	Offenbarung	→→ (metaphysisch)	Glaube	Mensch
	Geglaubtwerden	(phänomenal) ←←	Erhebung	
	(passiv)		(activ)	

Hiernach ist es das Wesen Gottes, sich zu offenbaren; diese Offenbarung, bezogen auf den Menschen, wird von diesem empfangen und aufgenommen im Glauben. Der Mensch weiss sich als endlicher Geist hingewiesen auf Gott, das ist die religiöse Erhebung, in der Gott, so zu sagen passiv, geglaubt wird. Die gläubige Aufnahme der Offenbarung und die Erhebung des Menschen ist ein und dasselbe Moment, jene nur in dieser, diese nicht ohne jene. Die Offenbarungstätigkeit und das Geglaubtwerden Gottes ist ebenfalls ein Moment, denn Gott ist nur für den Geist, für den Menschen offenbar, ohne dessen Glaubenstätigkeit überhaupt keine Offenbarung ist. Das ist nicht im anthropologistischen Sinne zu verstehen, sondern als Erklärung der Wechselseitigkeit des religiösen Verhältnisses; es hat den Sinn, dass keine Religion wäre ohne den Menschen, denn ihr Wesen besteht in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, und ohne den letzteren würde wol Gott sein, aber keine Religion.

Die Schwierigkeit des Problems besteht unseres Erach-

tens darin, in diesem Wechselverhältnis die Activität der beiden Factoren in das rechte Verhältnis zu setzen. Der Offenbarungsbegriff ist demnach abhängig von dem Gottesbegriff, wie von der Auffassung der Stellung Gottes zu dem Menschen. Daraus wird erhellen, dass mit jener formalen Darstellung des Offenbarungsbegriffs noch keineswegs das Problem gelöst ist.

Vielmehr stehen sich gerade in diesem Punkte zwei Weltanschauungen, eine mechanisch-pragmatische und eine universell-ethische, schroff gegenüber. Wie der Einzelne von seinem Gebet Erfüllung seiner persönlichen Wünsche erwartet, ohne zu bedenken, was werden sollte, wenn das Wesen der Gottheit wirklich darin bestände, einem Jeden seine Wünsche zu erfüllen; so engherzig ist die Auffassung, dass eine jede Religion behauptet, sie allein beruhe auf göttlicher Offenbarung, bei allen anderen sei diese Behauptung eine Selbsttäuschung. Ein ausserhalb Stehender möchte daraus die Consequenz ziehen, wie das Gebet ein glücklicherweise nicht erfüllter Egoismus sei, so beruhe überhaupt keine Religion auf Offenbarung, sondern eine jede bereite sich mit dieser Behauptung eine Selbsttäuschung. Gegen jene engherzige Auffassung hat sich die Kritik Feuerbachs und Anderer gerichtet und hatte leichtes Spiel gegen sie. Das »gothische Zion« dieser Religion kann nicht wieder errichtet werden, und was von seinen Mauern noch steht, wird zerfallen und einem zeitgemässen Baue den Platz räumen müssen. Die universell-ethische Weltanschauung sieht in Gott den Vater alller Menschen, der für Alle sorgt, sie weiss von einer göttlichen Leitung der natürlichen und sittlichen Welt, die Schritt für Schritt einem grossen göttlichen Plane dient; in dem frommen Bewusstsein, ein Glied in demselben zu sein, erhebt sich der Mensch zur Freiheit in Gott, zu dem er in wahrer Religiosität betet: nicht mein, sondern dein Wille geschehe! Gottes Offenbarung erscheint hier nicht »als ein aphoristisches Tun, ein vom Weltzusammenhang isolierter göttlicher Act, sondern als die in dem ganzen Weltzusammenhang und *nur* in ihm wirkende Gottestätigkeit.

Die Offenbarung verliert dadurch ihre exclusive Stellung, den Character des kleinlichen Pragmatismus, sie wird universell«[1]. Nicht eine positive Religion hat das Vorrecht der Wahrheit, sondern in einer jeden ist Wahrheit, unter der Hülle der Religionen liegt die Religion. Wol giebt es Stufenunterschiede; die Offenbarung im Christentum ist die denkbar höchste Stufe, das Christentum nach seinem sittlich-religiösen Principe ist die Krone der Religionen: hingegen ist es ein Rückfall in jenen äusserlichen Offenbarungsbegriff, in dem Geschichtlichen der christlichen Religion eine anders als graduell von jeder allgemeinen Offenbarung verschiedene Weise der Offenbarung zu sehen.

Dieser Offenbarungsbegriff braucht die Erkenntnisse und Entdeckungen der Wissenschaft nicht zu fürchten, ja es wird sich im Gegenteil auch hier das Wort bewähren, dass halbe Wissenschaft wol von Gott abführen könne, ganze Wissenschaft aber sicher zu ihm hinführe[2]. Das ist das Ziel, das Vernunft, Wissenschaft und wahre Frömmigkeit zeigen; dass dasselbe nur allmählich erreicht werden kann, dass zumal die Kirche auf dem Wege nach diesem Ziele pädagogisch verfahren muss, um den Frommen die Umwandlung seiner Vorstellung nicht als Einbusse an religiösem Gehalt empfinden zu lassen, ist gewiss. Aber es war eine freie und fromme Tat, dass grosse Geister das Bedürfnis der neuen Zeit erkannten und, soweit es ihnen möglich war, erfüllten. Unsere Abhandlung soll zeigen, welchen Anteil Hegel an diesem Werke hat.

Durch diese orientierende Auseinandersetzung mit dem Problem hoffen wir nunmehr dem Verständnis seiner Ideen über die Offenbarung den Weg gebahnt und für eine Würdigung derselben den rechten Massstab an die Hand gegeben zu haben.

1) C. Schwarz, das Wesen der Religion, pag. 228, Anmerkung.

2) Um wie viel grossartiger erscheint z. B. die Offenbarung Gottes in der Natur vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt aus!

B. Kritische Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffs.

Der philosophische und der religiöse Offenbarungsbegriff.

Hegels System ist logischer Pantheismus, beruhend auf einer Verbindung der Immanenzlehre Spinozas mit der Evolutionstheorie Fichtes. Pantheismus nicht in dem von ihm selbst verworfenen Sinne [1]), dass alle die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz Gott seien, sondern in der Bedeutung, dass nicht die vielen Dinge in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit das wahrhaft Seiende sind, dass sie vielmehr auf ein Allgemeines in dem Besonderen, ein Absolutes in dem Endlichen und Einzelnen hinweisen, durch welches sie erst gesetzt sind, durch das sie ihren wahren Bestand haben. Wie aber ist das Hervorgehen der vielen endlichen Dinge aus dem Einen Absoluten, Unendlichen zu erklären?

Diese Frage beantwortete Hegel, indem er das Fichtesche Entwicklungsprincip in sein System aufnahm und zu seiner dialectischen Methode ausbildete, die mit hartnäckiger Consequenz bis ins Einzelnste durchgeführt demselben sein eigentümliches Gepräge verleiht. Diese dialectische Methode ist aber nicht nur das Formalprincip seines Systems, sondern auch das materiale; wie seine Logik zugleich Metaphysik ist [2]), so ist die ideelle Selbstbewegung des Begriffs nicht nur die absolute Methode des Erkennens, sondern auch die immanente Seele alles Seins. Dadurch gewinnt nun der abwechselnd mit »sich entschliessen, sich dirimieren, sich manifestieren« häufig gebrauchte Ausdruck »die Idee offenbart sich«, der als eine rein formale Bezeich-

1) Hegels Werke XI, 94. 2) VI, 45.

nung den Gegenstand unserer Abhandlung zunächst nicht zu berühren scheint, eine tiefere Bedeutung. Das Absolute ist nämlich gemäss jener Alles in Fluss bringenden Methode nicht starres Sein, sondern Leben, »in seiner höchsten Definition: Geist«[1]. Das Wesen des Geistes aber besteht nach jenem triadischen Rhythmus: Thesis, Antithesis, Synthesis in der Selbstentfaltung des Begriffs, der durch den Process der endlichen Dinge hin zur Wirklichkeit kommt und in dieser mit sich identisch ist. Das Absolute ist somit die Einheit dieses Processes, zugleich das Erste, das Letzte und die Mitte. Die ganze Philosophie ist demnach Darstellung der Offenbarung des Absoluten.

»Der Begriff ist das wahrhaft Erste und die Dinge sind das, was sie sind, nur durch die Tätigkeit des in ihnen sich offenbarenden Begriffs«[2]. Der Begriff ist das Princip, das der ganzen Entwicklung des Wirklichen zu Grunde liegt, die Abstraction des in allem Sein waltenden Vernunftgesetzes, die Wahrheit, wie sie an und für sich selbst auf rein geistige Weise ist ohne die Hülle, in der sie in der Natur und dem endlichen Geiste wirkt. So kann Hegel[3] sagen, dass »dieser Inhalt (d. h. der Begriff) die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist«. Er ist gewissermassen das Ideal, dem die Wirklichkeit in ihrer Entwicklung zustrebt. Der Begriff ist aber nicht blos unsere Einbildung, sondern er ist dem Keime zu vergleichen, aus dem sich der ganze Baum entwickelt[4]; in dem sind alle einzelnen Bestimmungen des letzteren enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, Blätter, »aber nicht in der Weise präformiert, dass, wenn man ein Mikroscop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise«. So liegt im Begriffe zugleich die Kraft der Entwicklung, wie die Notwendigkeit seiner Selbstentfaltung; diese vollzieht sich in der Natur

---

1) VIIb, 29. 2) VI, 323.
3) III, 36. 4) XI, 61 cf. VI, 328.

und dem endlichen Geist, durch immanenten Widerspruch immer weiter treibend, bis die Wirklichkeit dem Begriffe adäquat ist. Hier ist dann der Begriff nicht nur in einzelnen Momenten, sondern in seiner Totalität verwirklicht und offenbart, und »in dieser seiner Objectivität ist er zugleich die Rückkehr in sich selbst oder, insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck«[1]. Dieser eben geschilderte Process ist nicht ein einmaliger (so stellt ihn sich die Religion in der Schöpfung vor), sondern ein ewiger.

Insofern nun im Begriffe der ganze Entwicklungsgang des Wirklichen auf geistige Weise präformiert vorhanden ist, erscheint eine jede Form und Stufe der Wirklichkeit als eine Offenbarung jenes im Begriffe Vorherbestimmten. »Der Zweck ist das Wirkende, das vorher an und für sich Bestimmte, so dass das Herauskommende dem, was vorher gewusst und gewollt wurde, entsprechend ist.«[2] »Die im Keim präformierte Gestalt ist es, die sich im Resultate offenbart.«[3] Hier beginnt jene anfänglich unwesentlich und willkürlich erscheinende Bezeichnung der Entfaltung des Begriffs als »Offenbarung« sich in ihrer tieferen Bedeutung zu zeigen. Alles Sein, alles Wirkliche ist so eine Offenbarung der objectiven Vernunft, allem Wirklichen liegt Vernunft zu Grunde. Das ist der wahre Sinn des berüchtigten, oft missverstandenen Satzes in der Vorrede zur Rechtsphilosophie: »Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig«[4]. Man fand und findet darin die reactionäre Tendenz seiner Philosophie ausgesprochen; es ist freilich nicht zu leugnen, dass Hegel selbst bisweilen jenen Satz in einem conservativeren Sinne anwandte, als er vor dem Geiste seiner Philosophie verantworten konnte; im Grunde aber enthält jener Satz, allerdings in leicht missverständlicher Weise, keinen anderen Sinn, als den ganz allgemeinen religiösen Gedanken, dass eine jede Erscheinung, ein jedes

1) XII, 193.
2) VI, 294.
3) XII, 158.
4) VIII, 17.

Ereignis in dem Weltzusammenhang seine Bedeutung und Berechtigung hat, dass nichts zufällig, sondern Alles begründet ist und in einem Anderen seine Wurzel hat, dass Alles, auch das anscheinend Unberechtigte und Böse doch schliesslich dem allgemeinen Weltzweck dient, mit einem Worte die Behauptung einer moralischen Weltordnung. So sagt die Bestimmung: Das Absolute ist der höchste Gedanke, im Grunde nichts anderes, als »wenn die Alten sagen, der *νοῦς* regiere die Welt«[1], populär ausgedrückt: in und über Allem waltet die ordnende Hand Gottes. Dies Vernunftgesetz regiert und offenbart sich in gleicher Weise im Makrokosmos der Welt und der Menschheit, wie im Mikrokosmos des individuellen Geisteslebens.

In der Tat eine grossartige Weltanschauung, für die das von vernünftiger Entwicklung bewegte Weltall eine Offenbarung des Absoluten ist! Dass aber Hegel von seinem Standpunkte des absoluten Idealismus aus den Entwicklungsgang der objectiven Vernunft durch die Begriffsdialectik des subjectiven, menschlichen Denkens nachconstruieren zu können glaubte, das war die Schwäche seines Systems.

Die Anwendung seines philosophischen Offenbarungsbegriffs auf das Ganze seines Systems führt Hegel besonders in seiner Philosophie des Geistes (§ 383 ff.) durch.[2] Er unterscheidet hier in der notwendigen Selbstmanifestation des Absoluten drei Formen derselben.[3] Die erste Weise derselben besteht in dem Umschlagen der Idee (= des Begriffs) in die Unmittelbarkeit äusserlichen und vereinzelten Daseins. Dieses Umschlagen ist das Werden der Natur. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden Idee. Deshalb erhebt die Idee oder der in der Natur schlafende, von dieser ebenso verhüllte wie offenbarte Geist sich zum selbstbewussten erwachten Geist. Das ist die zweite Form der Offenbarung des Geistes. Der erwachende Geist erkennt aber hier noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur

1) VI, 46. 2) VII b, 27 ff.
3) VII b, 30 ff.

verborgenen, an sich seienden Geiste, die Natur wird noch nicht als nur durch den unendlichen Geist bestehend, als seine Schöpfung begriffen. Diese Schranke, die der Geist noch an der Natur hat und durch die er endlicher Geist ist, wird aufgehoben vom absoluten Wissen, welches die dritte und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Der absolute Geist erfasst sich als selber das Sein setzend, sein Anderes: die Natur und den endlichen Geist, hervorbringend, so dass dieses Andere jeden Schein der Selbständigkeit gegen ihn verliert und nur als Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichsein, zur absoluten Einheit seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.

Ein näheres Eingehen auf diesen philosophischen Offenbarungsbegriff, das auf eine Auseinandersetzung mit dem ganzen System hinauslaufen würde, ist nicht unsere Aufgabe. Denn dieser philosophische Offenbarungsbegriff ist nicht ohne weiteres der religiöse, den wir suchen. So gewiss dies ist, so falsch wäre es aber, die beiden ganz auseinanderzureissen. Im Gegenteil ist diese philosophische Begründung eben eine Stärke des Hegelschen Offenbarungsbegriffs. Es ist aber nicht zu verkennen, dass diese philosophische Offenbarung zunächst nur dynamische Selbstoffenbarung des Absoluten ist, ohne das Gegenüber einer menschlichen Seite, für die sie sich vollzieht. Erst in der Berührung mit dem religiösen Problem gewinnt sie die Bedeutung der göttlichen Manifestation.

Insofern es sich nun aber hier um das dem menschlichen Offenbarungsglauben zu Grunde liegende Objective handelt, haben wir im folgenden das Wirken Gottes in der Natur und Geschichte zu betrachten.

Die Manifestation Gottes in der Natur.

»Der Gedanke, dass die Vernunft die Welt regiere, hängt zusammen mit der religiösen Wahrheit, dass die Welt nicht dem Zufall und äusserlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sei, sondern eine Vorsehung die Welt regiere.

Diese göttliche Vorsehung ist der Weisheit nach unendliche Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht«[1]. »Dabei lässt die Vernunft, ohne sich unmittelbar in diesen Process einzumischen, die Objecte ihrer eigenen Natur gemäss auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten und bringt gleichwol nur ihren Zweck zur Ausführung. Man kann in diesem Sinne sagen, dass die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Process gegenüber, sich als die absolute List verhält«[2].

So ist auch in der Natur trotz des anscheinenden allgemeinen Kampfes doch Alles zweckmässig eingerichtet und, während es nur seinen egoistischen Zwecken dient, unbewusst auf ein Höheres hinarbeitend. »Es ist die Sache philosophischer Erkenntnis, den Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System zu fassen, worin sich die Idee abspiegelt«[3]. »Die Natur ist Gottes Geschöpf und er giebt darin nicht nur seine Macht zu erkennen, sondern auch seine Weisheit, die sich in ihren Producten durch zweckmässige Einrichtung kund giebt«[4]. »So erkennt man in der Natur die Güte Gottes darin, dass die verschiedenen Classen und Gattungen, sowol der Tiere als auch der Pflanzen, mit Allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen«[5]. »Die Natur ist ein System von Reichen der Natur, deren höchstes das Reich des Lebendigen ist«[6]: »sie ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, dass die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee«[7]. Es ist bemerkenswert, dass Hegel die Intentionen der modernen Naturerklärung

1) IX, 16.
2) VI, 382.
3) XII, 254.
4) XII, 63.
5) VI, 149.
6) XII, 254.
7) VIIa, 32.

abweist, die man doch gerade für eine Consequenz seines Standpunkts halten möchte; — wie vielfach mag in der Tat der Hegelsche Entwicklungsgedanke im allgemeinen Zeitbewusstsein den Boden für die Darwinschen Ideen bereitet haben! — Aber Hegel sagt[1]: »es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äusserlich-wirkliche Production anzusehen. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigen u. s. w. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen«. Hegels ganzes Bestreben ist, das Wirkliche als vernünftig zu begreifen, nicht aber, dessen empirische Entstehung zu erklären. So ist auch die Dreiteilung seines Systems nicht als ein zeitliches Nacheinander zu verstehen, als ob der Begriff einmal ohne die Hülle der Wirklichkeit existiert habe. Die Entwicklung desselben ist kein zeitliches Nacheinander, sondern ein begriffliches, welches zeitlich als ein Nebeneinander erscheint. In der Sphäre des endlichen Geistes zwingt ihm freilich die Betrachtung der Weltgeschichte das zeitliche Nacheinander als eine Illustration des begrifflichen auf. Auch in seiner Auffassung der Natur findet sich bisweilen[2] der Ansatz, in derselben eine zeitliche Entwicklung anzunehmen, ohne indess zum Durchbruch zu kommen; vielmehr bleibt er dabei, »dass zwischen der geistigen und der natürlichen Welt der Unterschied bestehe, dass während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschritt stattfindet«[3]. Infolge dieser Unklarheit, die unseres Erachtens durch das ganze System geht, erhalten wir auf die Frage, ob die Welt von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, keine rechte Antwort; Hegel weicht vielmehr mit der Bemerkung aus, dass solche Fragen »der leeren Metaphysik des Ver-

---

1) VII a, 32 f. 2) So VII a, 15 ff.
3) VI, 407.

standes angehören«[1]). Im Grunde ist aber für Hegel Schöpfung und Erhaltung der Welt eins und beide bedeuten, dass göttliche Vernunft in ihr walte.

Dieser Excurs war erforderlich, um Hegels Schöpfungsbegriff zu gewinnen: in der Tat giebt es für ihn keinen extramundanen Gott, wie oft auch der Wortlaut — zufällig oder sich accomodierend? — dazu verleiten möchte. Gottes Wirken in der Natur besteht vielmehr darin, dass sie von festen, unabänderlichen und zweckmässigen Gesetzen regiert wird.

In dieser Gesetzmässigkeit ist dann natürlich kein Platz für die Ausnahmestellung des Wunders. Nach Stellen, wie: »Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dies Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es sinnliche Veränderungen betrifft«[2]), könnte es scheinen, als ob Hegel die Tatsächlichkeit von Wundern festhalte. Jene verführerischen Wendungen gehen indess nur aus dem Bestreben hervor, den Wunderglauben in seiner religiösen Bedeutung zu würdigen. In Wirklichkeit ist seine Ansicht die, dass das wahre Wunder die Gesetzmässigkeit in der Natur, nicht aber ein willkürliches Durchbrechen derselben sei. »Erst im Gegensatz gegen die Ordnung der Natur, gegen die Naturgesetze, hat die Bestimmung des Wunders ihren Platz, was so vorgestellt wird, dass Gott sich an einem Einzelnen und zugleich gegen die Bestimmung desselben (d. h. gegen die Bestimmung, die es nach der gesetzmässigen, vernünftigen Naturordnung haben müsste) manifestiert. Das Bedürfnis der Wunder ist so lange vorhanden, als der harmonische Zusammenhang der natürlichen Dinge nicht als die objective Natur der Dinge gefasst, d. h. so lange nicht Gottes Erscheinung an ihnen als ewige, allgemeine Naturgesetze und seine Wirksamkeit nicht wesentlich als die allgemeine gedacht ist«[3]). »Mit Recht wird aber gewusst, dass Gott und seine Macht in der Natur vorhanden ist in ewigen Gesetzen und nach denselben; das

---

1) XII, 253 cf. VIIa, 25, 433. 2) XII, 200.
3) XII, 60.

wahrhafte Wunder ist der Geist selbst; schon das Tier ist ein Wunder gegen die vegetabilische Natur und noch mehr der Geist gegen die blos empfindende Natur«[1]). »Das wahrhafte Wunder in der Natur ist die Erscheinung des Geistes und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewusstsein von der Vernunft in der Natur, dass in dieser Zerstreuung und zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Gesetzmässigkeit und Vernunft ist«[2]).

Die Natur ist eigentlich nur das Mittel für den Geist, der Geist erweist sich als die Wahrheit der Natur. »Das ist die Bestimmung der Natur, dass sie sich aufopfert, sich verbrennt, so dass aus diesem Brandopfer die Psyche hervorbricht und die Idee sich in ihr eigenes Element, in ihren eigenen Aether erhebt«[3]). Mit dieser Stellung des Geistes zur Natur hängt das schwankende Verhältnis der göttlichen Vorsehung und der Zufälligkeit zusammen. Die Natur ist dem Geist gegenüber einmal die unangemessene Äusserlichkeit, andererseits das zweckmässige Mittel. So sagt Hegel: »in dem, was uns geschieht, ist allerdings viel Zufälliges, das in der Natürlichkeit des Menschen begründet ist«[4]. Die Entwicklung der Natur ist vielfach durch den Zufall gehemmt, vieles Unlogische und Zweckwidrige weist darauf hin, dass die Natur die Form der unangemessenen, aufzuhebenden Äusserlichkeit sei. Andererseits besteht »die Aufgabe der Wissenschaft darin, die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen«[5]). So könnte es, zumal nach der oben angeführten Stelle, dass die Vorsehung wie die List walte[6]), scheinen, dass Hegel meine, was im Einzelnen und dem Einzelnen als Zufälliges erscheine, habe im Zusammenhang des Ganzen doch seinen Zweck. Dieser offenbar richtigen und in der Consequenz des Hegelschen Standpunkts liegenden Auffassung stehen

1) XII, 256 I. Auflage.
2) XII, 60.
3) XI, 106.
4) VI, 297.
5) VI, 290.
6) VI, 382.

aber wieder Stellen entgegen wie »wenn die Philosophie die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen hat, so darf dies jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige blos unserer subjectiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sei«[1]).

Die Bedeutung der Zufälligkeit bleibt demnach eine unklare. Jedenfalls aber ist, wenn Hegel auch im Einzelnen Zufälligkeiten im gewöhnlichen Sinne des Wortes annehmen sollte, die Natur in ihren grossen Wirkungen zweckmässig eingerichtet und vernünftig durchwaltet, regiert von der göttlichen Vorsehung: eine Offenbarung des göttlichen Wirkens.

Die Manifestation Gottes in der Geschichte.

Wie die Natur so ist auch der endliche Geist eine Offenbarung der göttlichen Vernunft, sowol in seiner subjectiven Form als individuelles Denken, wie auch in seiner objectiven Gestaltung. »Als solcher ist er in seiner concretesten Wirklichkeit auf dem Theater der Weltgeschichte«[2]).

Die Geschichte hat immer als ein hervorragendes Organ der göttlichen Offenbarung gegolten. Man sah zunächst in unerwarteten und überraschenden Ereignissen den Finger Gottes und stellte sich die Offenbarung vor, als ob Gott ab und zu, auf besonderes Bitten hin oder aus eigenen Gründen, nach einem eigenen Plane, willkürlich in den im übrigen natürlich geordneten Verlauf der Geschichte eingreife. Diese Vorstellung concentrierte sich zumal auf die sich um die positiven Religionen gruppierenden historischen Ereignisse und Sagen, in denen man besondere Veranstaltungen Gottes zur Verwirklichung seiner Absichten zu erkennen glaubte, und die in die sonstige Geschichte eingeschoben und deren gesetzmässigem Geschehen nicht unterworfen wären. Nach dem Vorgang Anderer, besonders Herders, ist es Hegels Verdienst, einer neuen und tieferen Auffassung des Wesens der Geschichte in seinem System einen festen Halt gegeben zu

1) VI, 290. 2) IX, 20.

haben, von dem aus sie bald das allgemeine wissenschaftliche Bewusstsein durchdrungen hat.

Gott ist auf diesem Standpunkt nicht mehr ein fremder, fernstehender, der ab und zu in den Weltlauf eingreift, sondern die göttliche Vernunft ist das waltende Princip in allem Geschehen; nicht einzelne abnorme Ereignisse, sondern die ganze Weltgeschichte ist die Offenbarung Gottes.

»Die Weltgeschichte ist die Darstellung, wie der Geist zu dem Bewusstsein dessen kommt, was er an sich bedeutet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte [1]. »Es ist vernünftig in der Weltgeschichte zugegangen, sie ist der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer ein und dieselbe ist, aber in dem Weltdasein diese seine eine Natur expliciert« [2]. »Die Erkenntnis der Philosophie der Geschichte geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, dass das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirkenden und tätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstracten Kategorieen versucht hat, so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine grössere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte« [3].

Die einzelnen Völker und Individuen sind die Werkzeuge des Weltgeistes: »ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnis zu einander sind die erscheinende Dialectik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist

1) IX, 21. 2) IX, 13.
3) IX, 18.

das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt«[1]).

Ein jedes Moment der Entwicklung des Weltgeistes tritt als das Princip einer bestimmten Epoche auf. Jeder Volksgeist ist der Träger eines solchen Princips und somit ein Stück der Verwirklichung des Weltgeistes. Hat ein Volk seine bestimmte Mission erfüllt, so tritt es von dem Theater der Weltgeschichte ab, »jedes Volk kann in ihr nur einmal Epoche machen, das herrschende sein; gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwicklungstufe des Weltgeistes zu sein, sind die Geister der anderen Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte«[2]). »So begegnen wir in dem Leben eines jeden weltgeschichtlichen Volkes einem Dreistufengang: der erste Abschnitt ist der des Werdens der realen Individualität, der zweite der seiner Selbständigkeit und seines Glücks im Siege nach Aussen, d. h. die Berührung mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke, der dritte endlich die Periode des Sinkens und des Verfalls, d. h. das Zusammentreffen mit dem späteren Organe der Weltgeschichte«[3]).

Die Organe der Volksgeister wiederum sind die welthistorischen Individuen. »Das Volk und die Zeit, auf welche z. B. die Tätigkeit Alexanders und Caesars als auf ihren Gegenstand wirkte, waren durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit schaffte sich ebenso sehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Talente diente«[4]). »Diese grossen Männer der Geschichte, deren eigene particulare Zwecke das Substantielle

1) VIII, 430.

2) VIII, 433. Von diesem philosophischen Gesichtspunkt aus wird die undeutsche Haltung Hegels Napoleon und dessen Siegen gegenüber verständlich.

3) IX, 233. 4) VIIb, 22.

enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist«[1]), stehen um den Tron desselben als Zeugen und Zierraten seiner Herrlichkeit. »Sie haben das Glück gehabt, die Geschäftsführer eines Zwecks zu sein, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes war. Indem sich die Vernunft dieser Werkzeuge bedient, können wir es eine List derselben nennen, denn sie lässt sie mit aller Wut und Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und erhält sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor. Die Weltgeschichte stellt sich somit als der Kampf der Individuen vor, und in dem Felde dieser Besonderheit geht es ganz natürlich zu. Wie in der tierischen Natur die Erhaltung des Lebens Zweck und Instinct des Einzelnen ist, wie aber doch hier die Vernunft, das Allgemeine vorherrscht, und die Einzelnen fallen, so geht es auch in der geistigen Welt zu. Die Leidenschaften zerstören sich gegenseitig; die Vernunft allein wacht, verfolgt ihren Zweck und macht sich geltend«[2]). »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit«[3]).

Es ist hier nicht der Ort, diese Auffassung der Geschichte ins Einzelne weiter zu verfolgen und ein Urteil über dieselbe anzustreben. Aber schon aus der kurzen Skizze wird erhellen, dass es im Principe — wie weit in der Ausführung, ist eine andere Frage — tiefe und fruchtbare Gedanken über das Wesen der Geschichte sind: die göttliche Offenbarung in der Geschichte ist die in allem natürlichen und besonderen Geschehen immanent waltende höhere Ordnung.

Nach dem Geiste dieser Philosophie ist demnach das empirisch Gegebene eine Offenbarung der Idee, die ihre Fülle in der Wirklichkeit der Natur und Geschichte ausströmt.

Unvermerkt führt so die Hegelsche Philosophie zu einer religiösen Weltanschauung; denn jene Bedeutung gewinnen Natur und Geschichte erst in dem Lichte persönlicher Religiosität, nur der religiös Gestimmte erkennt in ihnen das Walten der göttlichen Vernunft. Der Sternenhimmel ist zwar

---

1) IX, 32. 2) IX, 32. 3) IX, 22

für und über Allen, aber Tausende gehen blind an seinen Wundern vorüber, nur dem Andächtigen schliesst er die Allmacht Gottes auf. Andererseits ist von Hegel sehr wol erkannt, wenngleich nicht immer genügend hervorgehoben, dass das religiöse Bewusstsein immer erst in der Wechselbeziehung des Menschen mit der Welt entsteht, dass die Manifestation im Makrokosmos als Mittel der Inspiration in dem Mikrokosmos des individuellen Geistes wirkt. Dass diese psychologische Vermittelung der Religion im Menschen bisweilen über der anderen Seite, dass sie ein Glied der Selbstoffenbarung der Idee ist, vergessen zu sein scheint, geht keineswegs aus der Absicht hervor, die menschliche Activität im religiösen Verhältnis irgendwie zu verkümmern; Hegel will vielmehr dadurch nur dem Subjectivismus der Gefühlstheologie gegenüber die Objectivität der Religion energisch betonen.

Die Religion als Glied des Systems.

Mit derselben dynamischen Notwendigkeit, mit der aus der Natur der Geist hervorgeht, führt dessen fortschreitende Entwicklung zu dem Bewusstsein seiner Einheit mit dem absoluten Geist. Der endliche, subjective Geist (der Mensch) erkennt, dass die Sphäre des objectiven Geistes (Natur und Geschichte) nicht eine ihm fremd und feindlich gegenüberstehende Macht ist, dass sie vielmehr den gleichen absoluten Gesetzen, denen auch er unterworfen, in deren Zusammenhang auch er verflochten ist, gehorcht und dient, ja dass er selbst ein Glied, ein Moment jenes objectiven Geistes ist. Er erkennt, dass das in der Sphäre des objectiven Geistes waltende Absolute auch in ihm als sein besseres Ich existiert und seine wahrhafte Existenz ausmacht, er wird sich seiner Wesenseinheit mit demselben bewusst. Der Mensch steht Gott nicht mehr als einem Fremden gegenüber, sondern wird sich bewusst, dass er selbst göttlichen Wesens, ein Mitarbeiter im Reiche Gottes ist. Der Gegensatz von Subject und Object, Realem und Idealem, Denken und Sein ist in der höheren Einheit versöhnt, dass das Unendliche

als das Wesen des Endlichen erkannt ist. Es ist das die Sphäre des absoluten Geistes, die Hegel im allgemeinen als die der Religion bezeichnet.

Im besonderen unterscheidet er in ihr drei Stufen: Kunst, Religion und Philosophie; und zwar ist die Einheit des Subjectiven und Objectiven in der Kunst in der Form der sinnlichen Anschauung, in der Religion in der des Gefühls und der Vorstellung, in der Philosophie in der des freien Denkens, des Begriffs verwirklicht. In der Philosophie ist der Kreis, der alles Wirkliche einheitlich zusammenschliesst, beschrieben, die Idee kehrt realisiert und in ihrer letzten Sphäre adäquat offenbart in sich selbst zurück.

Die Gebiete dieser drei Stufen sind keineswegs scharf abgegrenzt und öfters in einander übergreifend; so wird in der Philosophie der Geschichte [1]) die Religion als die erste und die Kunst als die zweite Stufe bezeichnet, und nach der Religionsphilosophie [2]) ist auch die Anschauung eine Form des religiösen Bewusstseins, während wiederum in der Aesthetik zugegeben wird, dass in der geistigsten Kunst, der Poesie, schon das Element der Vorstellung eingreift. Die ganze Stellung der Kunst zur Religion passt überhaupt und bezieht sich im Grunde wol auch nur auf das Verhältnis der »Religion des Schönen, der Kunstreligion«, wie er die griechische nennt, zur christlichen.

Das Verhältnis der drei Stufen des absoluten Geistes ist hier jedoch nicht näher zu erörtern; für unsere Abhandlung ist wichtig, dass die Religion eine Stelle in der Rückkehr des Absoluten aus dem Anderssein einnimmt, dass sie ein Glied und zwar — insofern die Philosophie bereits das Zurückgekehrtsein ist — das höchste in dem Gange des notwendigen Selbstentfaltungsprocesses des Absoluten ist. Das ist für Hegel der vornehmste Wahrheitsbeweis der Religion, »sie ist nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern wesentlich die höchste Bestimmung der Idee selbst« [3]). Dadurch ist die Notwendigkeit der Religion erwiesen; nicht

1) IX, 39. 2) XI, 112 und 134. 3) XI, 200.

die »äusserliche«, die sich darauf beruft, dass alle Völker Religion hätten, oder die aus der Nützlichkeit der Religion für andere Zwecke gefolgert werden mag, »dass die Verachtung Gottes oder der Götter die Rechte und Pflichten, die Bande der Familien und der Staaten auflöst und sie zum Verderben führt«[1]; sondern die innere Notwendigkeit der Religion, dass »sie dem Menschen als Menschen wesentlich ist«[2], dass sie zu seinem innersten Wesen gehört. »Ein anderes ist es freilich, das individuelle Subject zu dieser Höhe zu erheben; die Willkür, Verkehrtheit und Schlaffheit der Individuen kann in die Notwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen und versuchen, sich einen eigentümlichen Standpunkt zu geben: Das liegt in der Freiheit des Subjects«[3]. Aber dann beharrt das Individuum auf seinem Eigensinn und arbeitet seiner inneren, eigentlichen Bestimmung entgegen.

In jener Bestimmung der Religion als Moment des absoluten Geistes liegt zugleich, dass sie nicht als etwas seinem Wesen nach Anderes ausserhalb des Kreises des natürlichen Seins und menschlichen Geisteslebens steht, sondern vielmehr »die Region ist, in der sich alle Rätsel der Welt lösen, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. All die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen des politischen Lebens, all die weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Tätigkeiten, Genüsse, Alles, was Wert und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion«[4]. Sie steht in lebendigem Zusammenhang mit der Kunst, »deren sie sich häufig bedient, um die religiöse Wahrheit der Empfindung näher zu bringen oder für die Phantasie zu verbildlichen«[5]; sie braucht auch den Einfluss der Philosophie

1) XI, 99. 2) XI, 7. 3) XI, 6.
4) XI, 3 f. 5) Xa, 133.

nicht zu fürchten. »Die Philosophie stellt sich keineswegs über die Religion, sondern nur über die Form des Glaubens«[1]), der Inhalt der Religion und Philosophie ist derselbe. »Beide haben dieselbe ewige Wahrheit zu ihrem Gegenstande, Gott und nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fliesst. Denn diese Natur muss sich offenbaren und entwickeln«[2]). »So handeln beide von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit«[3]). »Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der Menschen, so giebt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls und der Vorstellung, die andere des concreten Begriffs. Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewusstseins, deren Arbeit sich nicht Alle, sondern nur Wenige unterziehen«[4]). »Es erhellt hieraus, dass es der Philosophie um nichts weniger zu tun ist, als die Religion umzustossen, vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt, nur in Form der Vorstellung, und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewusstsein der Wahrheit zu empfangen«[5]). »Die Religion kann wol ohne Philosophie, die Philosophie aber nicht ohne Religion sein, sondern schliesst diese vielmehr in sich«[6]).

So bedeutsam diese Auffassung des Verhältnisses der Religion zur Kunst und Philosophie ist, so ist doch nicht zu übersehen, dass in ihr das specifisch Religiöse, wenn zwar nicht verkannt, so doch nicht genügend hervorgehoben

1) XII, 353. 2) XI, 21. 3) VI, 3.
4) VI, pag. XXI. 5) XI, 150. 6) VI, pag. XXI.

ist. Und schliesslich ist Hegel doch an einer von ihm selbst erkannten Schwierigkeit gescheitert. »Wenn die Philosophie, sagt er selbst, das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört«[1]. Diese Schwierigkeit zu überwinden ist ihm nicht gelungen: bei dem Übergange von der Religion zur Philosophie verwechselte er doch die Religiosität mit der religiösen Vorstellung und schnitt mit der Aufhebung dieser zugleich jener den Lebensnerv ab, so dass für den philosophisch Gebildeten das »Alle« in der tröstlichen Versicherung, »die Wahrheit sei in der Religion für Alle« doch mehr die Bedeutung *οἱ πολλοί*, als *πάντες* hatte. Diese Unklarheit Hegels hat ihre schweren Folgen gehabt: die Consequenz war D. Fr. Strauss mit seinem »Wir« der oberen Zehntausend.

Wenn die Ausführung auch verfehlt sein mag, im Princip ist Hegels Auffassung ein grossartiger Versuch, Glauben und Wissen zu versöhnen. Er hat den Zwiespalt zwischen Einsicht und Religion erkannt und das Unerträgliche desselben empfunden. »Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Geteiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht«[2]. Wirft man in dem Zwist zwischen Einsicht und Religion die eine Seite fort und hält allein die andere fest, so führt dies zur Heuchelei oder zur Gleichgültigkeit gegen die Religion, — letzteres ist die Consequenz seichter Seelen —; beides aber ist keine wahre Versöhnung, sondern Verzweiflung und man gewinnt dabei nicht den wahrhaften Frieden[3]. Hegel hat die richtige Lösung dieser Schwierigkeit gefunden, indem er Kern und Schale, Inhalt und Form des Glaubens unterscheidet: jener ist ewig derselbe: die eine Wahrheit, diese wechselnd und dem jedesmaligen Stande der allgemeinen Culturentwicklung entsprechend. Dass ihm die Ausführung dieses fruchtbaren

---

1) XI, 152. 2) XI, 50. 3) XI, 51.

Gedankens nicht gelang, hindert uns nicht, aus demselben zu entnehmen, dass die Religion für Hegel nicht etwas über das allgemeine geistige Wesen des Menschen Hinausgehendes, sondern der eigentliche Mittelpunkt, das Herz seines Daseins ist. Die principielle Bedeutung dieses Standpunktes für die Auffassung des Offenbarungbegriffs liegt auf der Hand.

Die Offenbarung als Glied des Religionsbegriffs.

Nach diesen unerlässlichen orientierenden Erörterungen versuchen wir nunmehr in einer Darstellung der Hegelschen Auffassung des Wesens der Religion die Seite der göttlichen Offenbarung abzugrenzen.

Die Religion als Offenbarung der Idee besteht darin, dass Gott sich dem endlichen Geiste offenbart. Der Gegenstand der Religion ist also nicht Gott allein, sondern das Sein Gottes für das religiöse Bewusstsein. Ohne dieses Gegenüber würde Gott ein verschlossenes, unbekanntes Jenseits, starre Substanz sein und kein Wissen von Gott, also keine Religion stattfinden. Insofern nun die Religion die Sphäre des absoluten Geistes ausmacht, ist es keine Ketzerei, wenn Hegel sagt, der absolute Geist bedürfe des endlichen Geistes; denn Gott ist nur die eine Seite des absoluten Geistes. Die Schwierigkeit, auf die wir unten (cf. pag. 52) noch einmal zurückkommen müssen, liegt darin, dass Hegel trotzdem des öfteren Gott als den absoluten Geist bezeichnet, so dass »Gott« bald den absoluten Geist, bald nur die eine Seite desselben bedeutet. Hier aber kommt es darauf an: nur in der Religion wissen wir von Gott und ausser in der Religion wird Gott nicht gewusst. Der Boden der Religion ist also der endliche Geist, das menschliche Ich.

So definiert Hegel den Begriff der Religion als »Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes«[1].

Darin sind zwei Seiten zu unterscheiden, die Tätigkeit des göttlichen Geistes und die Tätigkeit des endlichen Geistes.

---

1) XI, 200.

Jene ist das Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geist, diese das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist. Diese zwei Seiten sind nur für das begreifende Denken unterschieden, in Wirklichkeit sind sie zwar nicht identisch, aber untrennnbar zu einander gehörig, sie sind gewissermassen entgegenlaufende Bewegungen auf einer Linie. Der religiöse Vorgang ist einer Rolle zu vergleichen, auf der das leichtere Gewicht hinaufgezogen wird, während das schwerere herabkommt und dieses nur herabgelassen wird, wenn jenes zum Hinaufgezogenwerden bereit ist. Dieses Wechselverhältnis ist zwar eine schwierige Vorstellung, aber doch sind in ihm deutlich die Momente zu erkennen, die wir bei der Aufstellung des Offenbarungsproblems als die Factoren der Religion bestimmten.

Das Erste für Hegel ist Gott, der absolute Geist an sich; das Zweite der endliche Geist als das Anderssein, als die Entfaltung des absoluten Geistes; im »Cultus« als dem Dritten wird sich der endliche Geist dieses seines Wesens, seiner Einheit mit dem absoluten Geist bewusst und ist im Genuss dieser Einheit. Die Beziehung des Ersten zum Zweiten ist die Offenbarung Gottes für den Menschen, die des Zweiten zum Dritten die Erhebung des Menschen zu Gott, das Ganze die Religion oder der absolute Geist. Hier wird der innere Zusammenhang des religiösen Offenbarungsbegriffs mit jenem philosophischen klar, der in dem Selbstentfaltungsprocess des Begriffs zu seinem Anderssein und der Rückkehr aus diesem zu sich selbst, in dem Process der Substanz zum Subjecte hin und des Subjects zur Substanz bestand.

Die Religion ist somit eine Bewegung Gottes zum Menschen und zugleich eine Bewegung des Menschen zu Gott, sie ist die Einheit dieser beiden.

Die Religion ist ferner das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes, da der endliche Geist, in dem sich der unendliche weiss, seine Wahrheit im unendlichen hat und eigentlich nur ein Moment desselben ist. Diese Einheit

der göttlichen und menschlichen Natur ist die Voraussetzung der Religion; wäre sie nicht an sich vorhanden, so könnte sich der endliche Geist nicht zum Bewusstsein derselben erheben, oder dieses Bewusstsein wäre wenigstens eine Selbsttäuschung, die Religion eine Illusion. Indem aber der unendliche Geist die Wahrheit des endlichen ist und sich in ihm offenbart, ist »die Religion nicht Erfindung des Menschen, sondern ein Erzeugnis des göttlichen Geistes, Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in der Welt«[1]. Denn indem der endliche Geist sich seiner Wesenseinheit mit dem unendlichen bewusst wird und sich zu ihm erhebt, wirkt der unendliche in ihm und das ist seine Offenbarung.

In seiner Erhebung ist der endliche Geist aber nun keineswegs ein willenloses Organ des unendlichen, sondern auch frei-tätig. Der Mensch erkennt in allem Zufälligen und Endlichen ein Unendliches und Notwendiges, das der Grund dieses anscheinend Zufälligen ist, und erhebt sich, »da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, von dem Endlichen zu dem absolut Notwendigen«[2]. Das ist der Gang der menschlichen Vernunft und diese Erhebung des Menschengeistes ist der Sinn der Beweise vom Dasein Gottes, die Hegel in einem Anhang zur Religionsphilosophie ausführlich behandelt[3]. Dieses Wissen von Gott ist aber nicht nur ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, »sondern der Geist ist als der wissende zugleich der gewusste«[4]. Insofern ist die Religion das Wissen des absoluten Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes.

Diese beiden Seiten ergeben sich als die begrifflichen Momente der Religion aus einer theoretischen Betrachtung derselben; und auf eine solche kommt es Hegel in seinen religionsphilosophischen Untersuchungen wesentlich an, um die Religion im Zusammenhange mit der Philosophie zu begreifen und zu rechtfertigen. Durch dieses vorwiegende Interesse scheint er nun aber die Religion auch ihrem Wesen nach für

---

1) XI, 34. 2) XI, 165.
3) XII, 368. 4) XI, 200.

etwas Theoretisches zu halten und ihre praktische Bedeutung zu verkennen. Es ist aber nicht zu übersehen, dass für Hegel erst der Cultus die Einheit jener beiden begrifflichen Momente der Religion ist; und in dessen Behandlung findet sich eine so innige und tiefe Auffassung des Wesens der Religion, wie kaum bei einem andern Philosophen.

Die Bezeichnung »Cultus« gebraucht Hegel nicht nur »in der beschränkten Bedeutung, dass man darunter nur das äusserliche, öffentliche Handeln versteht und das innere Handeln des Gemüts nicht so sehr hervorhebt«, sondern in dem Sinne, »dass er dieses die Innerlichkeit, wie die äusserliche Erscheinung umspannende Tun ist, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehr des Geistes und des Gemüts ist«[1].

Im Cultus wird die innere Entzweiung geheilt, die im Menschen mit dem Erwachen des Bewusstseins eintritt. Denn derselbe ist, indem er sich über das Endliche zum Absoluten erhebt, »unendliches Bewusstsein und zugleich ist er endliches Selbstbewusstsein seiner ganzen empirischen Bestimmung nach; beide Seiten suchen sich und fliehen sich«[2]. Dieser innere Gegensatz wird in der Religion aufgehoben, indem der Mensch als Einzelner sich aufgiebt und sein wahrhaftes Selbst im Allgemeinen findet[3]. Der Cultus ist dies, sich vom Nichtigen zu befreien', allem Endlichen zu entsagen, »die Hülse seiner besonderen Subjectivität abzustreifen«[4] und sich zu sich selbst in seiner Wahrhaftigkeit zu erheben. »Im Cultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der anderen, und die Bestimmung ist, mich mit Gott zusammenzuschliessen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese concrete Einheit; der Cultus ist, sich diesen höchsten, absoluten Genuss zu geben — da ist Gefühl darin, da bin ich mit meiner besonderen Persönlichkeit dabei«[5].

---

1) XI, 67. 2) XI, 64.
3) XI, 189. 4) XI, 222.
5) XI, 215.

Was ist das anderes, als die Erhebung des Menschen aus seiner natürlichen Abhängigkeit zur Abhängigkeit und Freiheit in Gott?! So zeigt sich, dass Hegel den Herzpunkt der Religion sehr wohl erkannt hat, und C. Schwarz hat Recht, wenn er sagt, dass »dieser innerliche Cultus gar nichts anderes ist, als das eigentlichste und tiefste Wesen der Religion selbst«[1]; aber es ist ein Missverständnis, wenn er verlangt, dass »Alles, was hier am Schlusse vom Cultus gesagt wird, am Anfang von der Religion als solcher hätte gesagt werden müssen«. Es ist ganz in der Consequenz der Hegelschen Methode, dass das eigentliche Wesen der Religion erst in dem Zusammenschluss der beiden begrifflichen Momente der Religion in ihrer höheren Einheit, dem Cultus, verwirklicht ist. So »schlüpft die practische Fassung der Religion« keineswegs »durch die Hintertür des Cultus wieder herein«[2], vielmehr besteht eben erst in diesem das Wesen der Religion. Das Wissen von Gott ist nur die theoretische Seite des sich Wissens in Gott, deren Untersuchung allerdings seine Religionsphilosophie vor allem gilt, um vor dem Richterstuhl der Philosophie die Tatsache des practisch-religiösen Lebens theoretisch zu rechtfertigen. Wie er selbst sagt: »wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus geweitet, in der Sehnsucht, Ahnung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Äther der Seele geschaut hat, der besässe nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll«[3]. Es mag sein, dass dem strengen Denker das subjective religiöse Leben oftmals unwillkürlich zu objectiv kalten Begriffen erstarrte; aber der Grundton, der durch seine Auffassung der Religion klingt, ist doch kein anderer, als der aller wahren Religion, das Wort: »Wer seine Seele verliert, der wird sie erhalten zu ewigem Leben.«

Nach dieser Betrachtung des Hegelschen Religionsbe-

---

1) C. Schwarz, das Wesen der Reigion, pag. 147.
2) a. a. O. pag. 146.
3) XI, 6.

griffs hoffen wir nunmehr, der in der Natur unserer Aufgabe liegenden Gefahr entgehen zu können, dass wir mit dem Begriff der Offenbarung zugleich ihr Correlat, die religiöse Erhebung, und somit statt der einen Seite den ganzen Religionsbegriff darstellten.

Als die beiden Seiten der Offenbarung sahen wir bei Hegel den göttlichen und den menschlichen Factor richtig erkannt; die nähere Bestimmung des Offenbarungsbegriffs ist wesentlich von der Auffassung dieser beiden Factoren und ihres Verhältnisses abhängig.

Die Factoren der Offenbarung.

a. Der Gottesbegriff. So ist zunächst der Gottesbegriff Hegels zu behandeln, soweit er auf den Offenbarungsbegriff von Einfluss ist.

Die brennende Frage nach der Persönlichkeit Gottes hat lange Zeit die Hegelianer und Alle, die Hegelsche Philosophie trieben, beschäftigt; ja sie ist der Punkt, von dem vornehmlich die Spaltung der Schule ausging, in dem die mannigfachen Consequenzen von Göschel bis Feuerbach wurzeln. Der Streit ist nie geschlichtet worden, er kann unseres Erachtens nie endgiltig geschlichtet werden: das liegt einmal an der Frage nach der Persönlichkeit Gottes überhaupt, besonders aber an den unbestimmten Auslassungen Hegels über diesen Punkt.

Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes erscheint uns von vornherein als eine unklare: die Vorbedingung zu ihrer Beantwortung würde die bisher nicht erreichte Verständigung über den eigentlichen Begriff der Persönlichkeit Gottes sein. Ohne eine solche aber streitet man gegeneinander, während der Gegenstand des Kampfes für die beiden Seiten ein ganz verschiedener ist. Denn die Einen nehmen »Persönlichkeit« im Sinne des in sich identischen Selbstbewusstseins und intelligenter Selbstbestimmung; Andere verbinden mit dem Begriff sofort, wenn nicht anthropomorphistische Vorstellungen, so doch die eines ausserweltlichen, autokratischen Monarchen,

der an der Welt und Allem, was zu ihr gehört, sein Gegenüber hat und eben nur als dieses Jenseits abgeschlossene Persönlichkeit ist. Auf diesem Standpunkt ist die Offenbarung nicht anders als ein mehr oder minder zauberhafter Verkehr zwischen zwei Welten denkbar.

Dass diese ausserweltliche, übernatürlich eingreifende Gottheit nicht Hegels Gottesbegriff sein kann, ist nach den bisherigen Ausführungen wol nicht anders zu erwarten. Die Tendenz seiner Philosophie geht vielmehr auf den Begriff eines höchsten Wesens, das in allem Wirklichen lebt und wirkt, dessen Wirken aber nicht ein äusserlich eingreifendes und dirigierendes, sondern ein immanentes ist; das sich nicht in zauberhaften Naturereignissen und wunderbaren Geschichtstatsachen, sondern in der grossartigen Gesetzmässigkeit der Natur und der in allem Geschehen waltenden höheren Ordnung offenbart. Im energischen Gegensatz zu der Verstandesaufklärung, die von Gott nichts wissen zu können sich beschied und diesen als ein fernes und fremdes Jenseits auffasste, behauptete Hegel, dass Gott nahe sei und wol erkennbar. So hat er mit bewundernswürdiger Objectivität in dem Leben und Weben der Welt dem Wirken und Sein Gottes nachgespürt und dasselbe erkannt und aufgezeigt. Also — wird man einwenden — ist Gott nichts Anderes, als das in der Welt waltende Vernunftgesetz? Ja und nein! In der Tat ist Gottes Wirken kein anderes als die Harmonie des Weltalls, — und doch: ist damit Gott erkannt? Ist die Blume, die nach dem Naturgesetz blüht und duftet, damit ihrem Wesen nach erkannt? Ihre Bestimmungen wissen wir wol, aber deren innerer Zusammenhang ist und bleibt uns ein Mysterium. Hegel brachte aber von seiner Philosophie her, nach welcher der Vernunft nichts verschlossen sein soll, den Fehler mit, dass er in dem Wirken und Sein des göttlichen Vernunftgesetzes in der Welt das Wesen des geheimnisvollen Allgeistes erschöpfend erkannt zu haben wähnte, dass er verkannte, dass der Gottheit lebendiges Kleid, das der Geist am sausenden Webstuhl der Zeit wirkt, noch nicht die Gottheit selbst ist. In diesem

Sinne aber ist die Persönlichkeit Gottes nicht nur eine Forderung der persönlichen Frömmigkeit, die in der Religion für ihr Ich ein Du erheischt, sondern eine Consequenz philosophischen Denkens.

Zu dem kühnen Vermessen dieser Philosophie, Alles, auch die Tiefen der Gottheit ergründen zu können, gesellte sich als anderer Fehler die Einbildung, dass dies vermittelst der Alles bezwingenden Methode geschehen werde. Wie fruchtbar allerdings deren Einwirkung auf die weitere Gestaltung des Gottesbegriffs war, wird sich später zeigen; zunächst aber vergass Hegel über seiner Forderung, dass die Substanz sich zum Subjecte fortbestimmen solle, dass sie doch zuerst Substanz sei; darüber, dass das Absolute Process, Gott Leben sein solle, dass zum Leben ein in sich abgeschlossenes Sein, Persönlichkeit gehört. Gemäß seiner dialectischen Methode war ihm Gott nicht ein ewiges Wesen, nicht der Anfang aller Entwicklung, sondern das Ganze derselben. »Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat ist, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur: Wirkliches, Subject oder Sichselbstwerden zu sein«[1]. Der Anfang ist nur der Keim, die Anlage zum Geist; an und für sich seiender Geist ist er erst als Resultat seiner Selbstvermittelung.

Andererseits geben zahlreiche Stellen zu der Annahme Anlass, Hegel habe doch einen persönlichen, ewigen Gott gelehrt. Zumal die Innigkeit, mit der er das persönliche religiöse Verhältnis des Einzelnen erfasst hat, legt die Vermutung nahe, dass Hegels persönlicher Gottesglaube sich mit seinem consequent-philosophischen Gottesbegriff nicht deckte. Es ist nicht zu vergessen, dass Hegel von Haus aus Theologe war. Sein Bestreben in der Religionsphilosophie war, nachdem sich alles Andere seinem System eingefügt, nun auch die Religion als die Blüte des mensch-

---

1) II, 16.

lichen Lebens im Zusammenhang desselben zu begreifen und vor dem philosophischen Denken zu rechtfertigen. Und das geschah wol manchmal durch ein gewisses Entgegenkommen von beiden Seiten. In strengen Schulkreisen galt die Hegelsche Religionsphilosophie als ein eigentlich exoterisches Werk, und im Vergleich zu anderweitigen Äusserungen scheint Hegel in derselben in der Tat zuweilen der characteristischen Äusserung Hinrichs gemäss verfahren zu sein: »kann ich das, was in dem Christentum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen«[1]. So hat offenbar Hegel in seiner Religionsphilosophie zu öfterem mit einem Gottesbegriff operiert, den ihm wol seine persönliche Frömmigkeit, nicht aber die Consequenz seines philosophischen Begriffs vom Absoluten an die Hand gab. Das ist uns auch die Erklärung dafür, dass eine strenggläubige Orthodoxie sich so lange ungestraft auf Hegels Religionsphilosophie stützen und steifen konnte. Die Rechte klammerte sich an solche Stellen und deren Wortlaut und bewies so nicht nur die Persönlichkeit Gottes, sondern auch die ontologische Trinität, drei Personen in einem göttlichen Wesen, mit Hegelschen Worten. Aber bald kam das Erwachen nach dem schönen Traume, orthodox und speculativ zugleich sein zu können. Mit seiner unerbittlichen Consequenz verscheuchte Strauss das Dämmerlicht, in dem man so beruhigt gelebt hatte. Die Auffassung der Linken war die, dass Gott nur im Menschen zum Bewusstsein komme und sei; sie stützte sich dabei wesentlich darauf, dass Hegel die Religionsgeschichte einseitig dargestellt hat als eine Entwicklung des menschlichen Bewusstseins. Feuerbach zog alsdann die bekannte Consequenz daraus: alle Theologie ist Anthropologie. Mit Recht sagt Zeller[2]: Hegels Äusserungen über die Persönlichkeit Gottes lauten so unbestimmt, dass es schwer ist, seine

1) Hegels Werke XVII, 304.
2) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, pag. 671.

eigentliche Meinung aus denselben zu entnehmen; zieht man jedoch das Ganze seiner Philosophie zu Rate, so ergiebt sich allerdings als die wesentliche Bedeutung dieses Glaubens für ihn nur das Persönlichwerden Gottes in der menschlichen Persönlichkeit.

Unseres Erachtens giebt die folgende Stelle eine Erklärung des Hegelschen Standpunktes an die Hand. »Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heisst, und des Geistes in seiner Subjectivität machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser beiden Momente der absolute Geist ist«[1]). So ist von vornherein die Frage nach der Persönlichkeit Gottes bei Hegel nicht zu beantworten, da das Wesen Gottes ja eigentlich in seinem Verhältnis zu dem endlichen Geist besteht. Dass man oft irre geleitet wird, erklärt sich daher, dass Hegel selbst die erste Seite seines Gottesbegriffs, »die vorzugsweise Gott heisst«, oft als Gott bezeichnet und so die grossartige Verwirrung zum Teil selbst anstiftet.

Gott kommt bei Hegel nicht zur in sich abgeschlossenen Selbständigkeit, weil seine Offenbarungsbestimmung einseitig betont wird. So kann man sagen: die Schwäche des Hegelschen Gottesbegriffs ist die Stärke seines Offenbarungsbegriffs.

Gott ist in der Tat bei Hegel der Dreieinige; aber die Trinität nicht als eine ontologische, sondern als eine Offenbarungstrias, so dass der Gottesbegriff eigentlich die ganze Religion involviert.

»Das Absolute ist der Geist, dies ist die höchste Definition des Absoluten«[2]). »Fragen wir aber näher, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwicklung die ganze Religionslehre ist: der Geist ist dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein«[3]). »Der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jen-

1) XI, 251. 2) VIIb, 29.
3) XI, 47.

seits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist allgegenwärtig, als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und tätig«[1]. »Er ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne die Welt ist Gott nicht Gott«[2]. »Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sich durch das Versenken, Versenktsein in das Andere zu gewinnen; in der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstracte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die concrete«[3]. So ist Gott in seiner Bewegung zum Menschen hin die ewige Liebe. »Denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind: das Bewusstsein dieser Identität ist die Liebe, dieses Aussermirsein: ich habe mein Selbstbewusstsein nicht in mir, sondern im Andern und dieses Andere, indem es eben so ausser mir ist, hat sein Selbstbewusstsein nur in mir und Beide sind nur dieses Bewusstsein ihres Aussersichseins und ihrer Identität, dies Anschauen, dies Fühlen, dies Wissen dieser Einheit — das ist die Liebe«[4]. So ist Gott die Liebe und »das ist darin ausgesprochen, dass Gott der Dreieinige sei«[5]. »Das Verhältnis von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dies natürliche Verhältnis ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich: so ist Gott der Anfang; aber er ist ebenso auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist«[6]. »Der heilige Geist ist die ewige Liebe«[7]. So zeigt sich, dass die Dreieinigkeit Gottes im Grunde nichts als das Wesen der Religion, die Menschwerdung Gottes nichts anderes als die Offenbarung des Geistes für den Geist bedeutet.

---

1) XI, 34.
2) XI, 194.
3) XII, 239.
4) XII, 227.
5) XII, 227.
6) XII, 228.
7) XII, 227.

b. Die Receptivität des Menschen. Wir kommen nunmehr zur Bestimmung des Gegenübers der Offenbarung: das Andere, dem sich Gott offenbart, ist der endliche Geist, das menschliche Ich.

Hegel hat die Vorstellung bekämpft, dass Gott und der Mensch sich als wesensfremd gegenüberständen, dass die Offenbarung Gottes für den Menschen nur eine äusserlich-mechanische Mitteilung wäre. Es scheint nun, dass die Seite der menschlichen Receptivität in der Offenbarung auf eine andere Weise bei Hegel gefährdet und verkümmert sei. Insofern nämlich der unendliche Geist die Wahrheit des endlichen ist, erscheint dessen Erhebung über seine endliche Seite zu seinem unendlichen Wesen nicht als seine freie Tat, sondern als eine dynamische Wirkung des Absoluten. So würde der endliche Geist dem unendlichen gegenüber nur eine Scheinexistenz fristen. Hierauf geht jedenfalls die Bemerkung Pfleiderers[1]), dass es bei Schleiermacher auf Religion ohne Offenbarung, bei Hegel auf Offenbarung ohne Religion hinauskomme. Die folgende Ausführung wird aber beweisen, dass Hegel, so oft er auch die Objectivität der Religion betont, darüber doch die Bedeutung des Subjects im religiösen Verhältnis nicht verkennt, im Gegenteil das Verhältnis der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit, der göttlichen und menschlichen Activität in der Religion treffend characterisiert.

Allerdings ist die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur die Voraussetzung; (»wie Kant und Fichte sagen, der Mensch kann nur Gutes tun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung«[2]); ohne jene Voraussetzung wäre des Subjects Tun ziellos: denn aus sich kann dasselbe die Versöhnung nicht zu Stande bringen[3]). Dass der Einzelne sich derselben bewusst wird und sich dieser Einheit gemäss mache, das ist die gläubige Aufnahme der Offenbarung, das Tun des Menschen.

---

1) cf. Biedermann, Dogmatik I, 184.
2) XII, 279. 3) XII, 278.

»Ich soll im Geiste sein und der Gegenstand in mir als Geist. Das ist ein zweiseitiges Tun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Tun, der Gnade Gottes, gerät die Vorstellung in Schwierigkeit wegen der Freiheit des Menschen. Aber diese besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so dass die Gnade nicht blos practisch wirkt und der Mensch etwa das passive Material wäre, ohne dabei zu sein. Es soll vielmehr das Göttliche durch mich in mir werden und das, wogegen die Action geht, welche meine Action ist, das ist das Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Ich soll mich dem gemäss machen, dass der Geist in mir wohne. Dies ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zum Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Tun erscheint, ist alsdann Gottes Tun und ebenso auch umgekehrt«[1]. Aber auch die Versenkung des Geistes in die Tiefe, das Aufheben der Trennung kann dann wieder fremd als Gottes Gnade gefasst werden, die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, dass es um die Religion als solche zu tun sei, d. h. um das subjective Bewusstsein, das, was Gott will, in sich hat. In dem Subject ist so die Ungetrenntheit der Subjectivität und des Anderen, der Objectivität. Dieser Standpunkt erhebt also das Subject zu einer wesentlichen Bestimmung«[2]. Freilich »muss gesagt werden, es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt; dies ist göttlich freie Gnade, nicht Fatum, nicht Schicksal; andererseits ist aber auch das Selbstsein der Seele feststehend und man sucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menschen zukommt. Das Tun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Tun des Subjects, andererseits das Tun des göttlichen Geistes;

1) XI, 222. 2) XII, 195.

der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjecte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäss, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjectes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, tut sie ab, entfernt sie«[1]. »Ich bin nur gut durch meine selbstbewusste, geistige Tätigkeit, Freiheit; nicht ursprünglich durch die Natur ist es, dass ich gut bin, sondern es muss in meinem Bewusstsein hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an; die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeisein als Bewusstsein und als mein Wollen gehört auch notwendig mit dazu«[2]. Es ist dies besonders das Princip des Protestantismus, »dass der Mensch nur glaube, was er wisse, das sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar sein solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjectiven Freiheit wesentlich dabei und in seinem Wissen, Wollen, Glauben ist das Moment der subjectiven Freiheit ausdrücklich gefordert«[3]. Wir finden so bei Hegel die Activität der beiden Factoren, die entgegenkommende Tätigkeit Gottes und die Mitwirkung des Menschen, deutlich gewahrt.

Der göttlichen Offenbarung antwortet also im Menschen der Glaube. In seiner Activität ist er die Erhebung zu Gott; die Darstellung derselben würde den Religionsbegriff ergeben; hier handelt es sich um den Glauben als Receptivität, d. h. um die Aufnahme der Offenbarung, nach Hegels Bezeichnung: das Zeugnis des Geistes vom Geist.

Das Zeugnis des Geistes.

Die Frage, um die es sich hier handelt, ist also: wie vernimmt und worin sieht der Fromme die Offenbarung Gottes? Durch welche Ereignisse oder Tatsachen wird der fromme Glaube erregt? Das ist im wesentlichen die Sphäre dessen, was wir oben Inspiration nannten.

---

1) XII, 336 f. 2) XI, 186.
3) XI, 246. Vgl. auch XII, 117 und 206.

Hier ist es Hegels Bestreben, die verschiedenen Formen, in denen das Subject von Gottes Wirken und von seiner Einheit mit Gott weiss, in ihrer religiösen Bedeutung zu würdigen. »Das Zeugnis des Geistes kann auf mannigfache Weise vorhanden sein: es ist nicht zu fordern, dass bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden und nach dem Stande der Entwicklung ist auch die Forderung, das Vertrauen, dass auf Autorität geglaubt werde«[1]. »Das Zeugnis des Geistes kann unbestimmt, allgemeines sein, was dem Geiste überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Inneren, diese Sympathie. Es kann aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden. Dieses kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen; es kann ein solches sein, das die Voraussetzung seines Herzens macht, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die den Menschen durch das Leben begleiten. Diese Maximen brauchen nicht bewusste zu sein, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Character gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuss gefasst. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden. Aber das höchste Bedürfnis des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugnis des Geistes, so, dass es nicht vorhanden nur sei auf solche anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, dass solche feste Grundsätze im Geiste sind, sondern in seiner höchsten Weise ist es die Weise der Philosophie, dass der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung aus sich die Wahrheit entwickelt und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwicklung die Notwendigkeit derselben einsieht«[2].

Hier macht sich die falsche Stellung geltend, die Hegel in seiner Religionsauffassung dem Denken anweist. Mit Recht

1) XII, 203. 2) XII, 201 f.

betonte er immer wieder, dass es nicht zweierlei Vernunft, göttliche und menschliche, geben könne, sondern dass auch die Religion vernünftig und in einer jeden ihrer Formen Vernunft sei. Während aber sein Bestreben ist, die verschiedenen religiösen Bewusstseinsformen zu würdigen und eine jede als auf ihrem Standpunkt berechtigt anzuerkennen, identificiert er das Denken als Function des menschlichen Geistes mit dem objectiven Denken der Vernunft, so dass das eigentliche Wesen der Religion rein intellectualistisch gefasst zu sein scheint; die Bewusstseinsstufen erhalten dabei die unangemessene Stellung, dass sie das Wesentliche der Religion zu sein scheinen, während die tiefere, aber nicht durchdringende Tendenz der Hegelschen Religionsphilosophie selbst, die er namentlich in seiner Auffassung des Cultus vertritt, dahin geht, dass sie nur die Erscheinungsformen des religiösen Lebens sind. Aber seine dialectische Methode zwingt ihn, auf eine Sphäre des ruhigen Genusses der Lebensgemeinschaft mit Gott zu verzichten, denn das religiöse Bewusstsein treibt ohne Ruh und Rast von einer Stufe zu anderen, bis es die höchste des reinen Denkens erreicht hat und — sich bereits in der Sphäre der Philosophie befindet, in der die Religion wesentlich »aufgehoben« ist. Es ist der Bann seiner Alles in Fluss bringenden Methode, deren zwingenden Fesseln nun der Meister wider sein besseres Wissen selbst erliegt: »die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los«. Durch das Zurücktreten der practischen Bedeutung der Religion erhält jenes »aufgehoben« sein der Religion in der Philosophie dann den Sinn von »negiert« statt des richtigen »conserviert«; im letzteren Sinne zerstört das philosophische Ergründen des All keineswegs den religiösen Lebensverkehr mit dem Allgeist, sondern sie bilden in ihrer Vereinigung, das eine das andere schützend, das andere das eine belebend, die Blüte des menschlichen Daseins und Geisteslebens. In diesem Sinne ist das begeisterte Wort Hegels gemeint und also nicht blos Phrase: »Alle Völker wissen, dass das religiöse Bewusstsein das ist, worin sie Wahrheit besitzen, und sie haben die Religion

immer als die Würde und den Sonntag ihres Lebens angesehen«[1]). Aber obwol Hegel sehr wol erkannt hat, dass die Religion wesentlich ein Sichwissen in Gott ist, erscheint sie doch immer wieder als ein Wissen von Gott.

Die folgende Darstellung des Zeugnisses des Geistes vom Geist wird dies Urteil bestätigen. Die verschiedenen Weisen desselben enthalten für Hegel die mannigfachen Formen, in denen der endliche Geist seiner Einheit, seiner Versöhnung mit dem unendlichen Geist gewiss wird, also die Offenbarung Gottes auf sich bezieht und sich aneignet.

a. Autoritäts- und Wunderglaube. Ob der Wunderglaube nach Hegel zum Zeugnis des Geistes gehört, bleibt im Unklaren.

»Auf einem gewissen Standpunkt der allgemeinen Entwicklung ist die Forderung, dass auf Autorität geglaubt werde«[2]). »Jedes Individuum als seinem Volksgeiste angehörig wird im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität«[3]) (cf. XII, 334). »Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder — »auch Wunder haben da ihren Platz und es ist interessant, zu sehen, dass sie auf dies Minimum eingeschränkt werden«[4]) —, Autorität u. s. w. an mich kommen, dies kann der Grund meines subjectiven Glaubens sein; aber bei dieser Stellung des Inhalts, dass er als Grund für mich sei, ist dies gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muss dies Äusserliche wegfallen, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu sein«[5]).

Hier erst ist es am Platze, des Näheren auf Hegels Stellung zum Wunder einzugehen. Während dasselbe sonst als Glied oder als das Wesen der Manifestation Gottes betrachtet wird, zeigt sich schon aus der Stellung, die wir Hegels Wunder-

---

1) XI, 5. 2) XII, 203.
3) XI, 217. 4) XII, 203.
5) XI, 212.

auffassung in unserer Abhandlung anweisen müssen, dass es ihm nicht sowol um die Tatsächlichkeit des Wunders, als um die Würdigung des religiösen Phänomens des Wunderglaubens ankommt. Wir sahen oben, dass in seiner Auffassung der Weltordnung, in seinem Manifestationsbegriff ein strenger Wunderbegriff als willkürliche Suspendierung des sonstigen Weltlaufs aus besonderer Veranlassung oder zu besonderen Zwecken keinen Raum hat, schon ans dem einfachen Grunde, weil Gott für Hegel nicht über und ausser dem Vernunftsgesetz steht, sondern mit demselben eins ist. Dass es dennoch stellenweise den Anschein hat, als vertrete Hegel die Tatsächlichkeit des Wunders, liegt daran, dass er dasselbe als Zusammenhänge, die über unsere Erkenntnis hinausgehen, auffasst. »Die Grenze des bekannten und unbekannten Zusammenhangs ist schwer anzugeben. Insofern eine Wirkung vom Lebendigen auf Lebendiges und noch mehr vom Geistigen auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geleugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich, als Zauber oder Wunder erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt«[1]. Diese Zusammenhänge erscheinen als Wunder, sind aber keine im strengen Sinne des Begriffs. Erst im Gegensatz gegen die erkannte Ordnung der Natur hat die Bestimmung des Wunders Raum. »Bei den Indiern z. B. giebt es noch keine Wunder, denn sie haben keine vernünftige Natur, sie hat keinen verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind keine Wunder«[2].

Welches ist nun die religiöse Bedeutung des Wunderglaubens? Im Allgemeinen ist der Kern desselben, dass der Fromme in de Wunder einen Act besonderer göttlicher Providenz sieht. Diese tiefere Bedeutung hat der Wunderglaube bei Hegel nicht, sondern ist im Grunde nur jener Mangel an Einsicht in die tieferen Zusammenhänge der Welt und des Geisteslebens.

1) XI, 295. 2) XI, 427.

»Es kann ja sein, dass der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern in einem endlichen Inhalt. Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, dass sie Wunder von ihm forderten und zu seinen Jüngern gesagt: der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten. An Stelle des Glaubens, der auf solche äusserliche Weise anfängt, muss der wahrhafte Glaube treten. Dies muss unterschieden werden; geschieht dies nicht, so mutet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann«[1]. Hier ist die deutliche Unterscheidung von Glauben = intellectuellem Fürwahrhalten und Glauben = religiösem Vertrauen zu erkennen, deren unglückselige Identificierung noch heute die Verwirrung anstiftet, in der Viele, unfähig Schale und Kern des Glaubens zu scheiden, diesen mit jener fortwerfen. Jener formale Glaube ist nach Hegel »ein Glauben an einen Inhalt, der endlich ist; der wahre Glaube hat keinen endlichen, zufälligen Inhalt«[2]. Über jenen Glauben ist die Aufklärung Meister geworden, und »wenn die Orthodoxie ihn fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugnis Gottes von sich als Geist im Geist«[3].

Man wird erstaunt sein, bei dem angeblich so strenggläubigen Hegel Äusserungen zu finden, wie: »ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgiltig, und es ist eben so zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde, denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen Niemand sie heilt. So wird im A. T. erzählt, dass bei dem Auszuge aus Aegypten rote Zeichen an die Türen der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte; sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dies

1) XI, 213. 2) XI, 213. 3) XI, 214.

Glauben hat kein Interesse für den Geist. Voltaires bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dies geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geist«[1]. »Die Religion muss nichts anderes als Religion enthalten und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; was geglaubt werden soll, muss einen religiösen geistigen Inhalt haben«[2].

Insofern das Geschichtliche, »Positive in einer Religion als Grund der Wahrheit derselben angesehen werden soll, da sind Wunder und Zeugnisse, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen«[3]. Aber auch »Moses tut Wunder vor Pharao und die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt, dass kein grosser Wert darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder tun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dies ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugnis des Geistes ist das wahrhafte«[4].

Darum hält Hegel auch nichts von der rationalistischen Wundererklärung: es ist characteristisch, dass er schon in seiner Berner Zeit in dem Entwurf eines Lebens Jesu die Wunder ganz einfach weggelassen hat. »Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, dass das Geistige nicht äusserlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Äusserliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugnis des Geistes genannt werden kann«[5].

b. Unmittelbare Offenbarung. Zu dem Zeugnis des Geistes gehört vor allem die Sphäre des unmittelbaren

---

1) XI, 214. 2) XI, 215. 3) XII, 200.
4) XII, 201. 5) XII, 201.

Wissens von Gott. Hegels Auslassungen über diesen Punkt lauten nicht allzuklar und sind besonders deshalb leicht missverständlich, weil er »unmittelbar« als Gegensatz von »vermittelt« fasst. Indem er nun mit Recht betont, dass die Religion allerdings durch die menschliche Geistestätigkeit vermittelt ist, läuft er Gefahr, über die Betonung dieser intellectualistischen Seite der Religion die ästhetische zu unterschätzen und zu übersehen, dass in dem religiösen Verhältnis die Einheit mit Gott in der Tat als eine unmittelbare empfunden wird.

Die Einseitigkeit des Hegelschen Standpunktes ist eine Folge seiner Methode, der gemäss alles wahrhaft Seiende vermittelt ist; sie ist zu beurteilen als die Oppositon gegen die damals herrschende Romantik und Gefühlstheologie. Der subjectivistische Standpunkt, dass im Geiste als solchem unmittelbar mit dem Bewusstsein seiner selbst das Bewusstsein von Gott sei, war dem strengen Meister der Objectivität ein Gräuel. Sein Widerstand wider diesen uncontrollierbaren Absolutismus des Gefühls war eine Woltat für jene Zeit, und nur aus diesen Verhältnissen ist seine heftige, oft allerdings auch ungerechte Polemik gegen jene Richtung zu verstehen.

Wenn Hegel sich gegen die Unmittelbarkeit der Religion wendet, so geschieht es in dem Bestreben, zu beweisen, dass der religiöse Vorgang im Menschen nichts von allem sonstigen gesetzmässigen Geschehen Verschiedenes sei, dass im Gefühl nicht eine schlechthin übernatürliche Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen statthabe, sondern dass das Gefühl an dem Denken seinen Halt haben und sich vor demselben bewähren muss. Hegel stellt keineswegs in Abrede, dass der Mensch unmittelbar von Gott wisse, insofern dies nämlich die an sich vorhandene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur bedeuten soll. Aber »das Unmittelbare ist nur das Erste und darum noch nicht Erhebung«[1]; erst durch seine eigene vermittelnde Tätigkeit,

1) XI, 103.

durch die Erhebung über seine natürliche Seite wird der Mensch jener Einheit teilhaftig, ist erst für ihn Religion. Dass uns der Vorgang als ein unmittelbarer erscheint, erklärt Hegel so: »die Unmittelbarkeit des Wissens von Gott ist selbst Resultat vieler Vermittlungen; ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Tätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Actionen«[1].

So richtig dies ist, so erhält doch nun bei Hegel die Unmittelbarkeit die unangemessene Stellung als der ungebildete Anfang, das Einseitig-Individuelle, das erst durch das Denken vermittelt werden muss. »Es ist ganz richtig, dass wir unmittelbar von Gott wissen, dass Gott im Gefühl ist«[2]. »Aber damit hat Gott noch nichts vor dem Schlechtesten voraus; sondern es sprosst die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut«[3]. Hegels Polemik gegen das Gefühl wurzelt in einer Verwechselung des Gefühls und der Empfindung, wobei nicht zu übersehen ist, dass der Subjectivismus an derselben Unklarheit litt und selbst bei Schleiermacher in den Monologen die Unterscheidung zwischen dem Gefühl als religiöser Function und der sinnlichen Empfindung nicht streng getroffen ist. Dass Hegel das Wesen der Religion keineswegs nur in das Denken (als Function des menschlichen Geistes) verlegt, beweist eine Stelle, in der er von der Naturreligion sagt: »verstehen, denken können wir diese Form der Religion wol, aber wir können uns nicht in sie hineinempfinden, hineinfühlen, so wie wir den Hund verstehen können, ohne uns in ihn hineinempfinden zu können; selbst in Religionen, die unserem Bewusstsein schon näher stehen, können wir uns nicht so hineinempfinden, dass wir z. B. ein griechisches Götterbild, so schön es auch sein möge, anbeteten«[4]. Allerdings ist es auffallend, dass unseres Wissens in den beiden Bänden der Religionsphilosophie des Gebetes, dieses

---

1) XI, 191. 2) XI, 115.
3) XI, 126. 4) XI, 281.

Prüfsteins der Lebendigkeit der Religion, nicht gedacht wird; es wird nur einmal[1]) erwähnt und gegen den Versuch der Kantischen Philosophie, das Beten als Zauberei zu betrachten, in Schutz genommen.

Andererseits macht sich aber in Hegels Religionsauffassung das vorher herabgesetzte Gefühl doch wieder geltend; man muss nämlich Gott »im Herzen haben. Wenn ich sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier nicht als momentanes, sondern als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht blos, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im allgemeinen bin, mein Character«[2]). Freilich, viel süssliche Betrachtungen und schwärmerische Worte über die Religion macht Hegel nicht, aber zuweilen bricht in den kalten theoretischen Untersuchungen eine heilige Begeisterung, eine mannhafte Poesie durch, deren Sprache als eine Offenbarung des Gedankens erscheint. Wer behaupten will, dass Hegel der Religion die Gefühlsseite abspreche, der lese nur die Eingangsworte seiner Religionsphilosophie, die Pfleiderer mit Recht einen Hymnus auf die Religion nennt, so tief gefühlt und gross gedacht, wie man ihn kaum bei einem anderen Philosophen wiederfinden dürfte.

»Vergessen wir nun, dass Glaube, Überzeugung so ein Vermitteltes ist, so ist das ein grosser Grundsatz: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Es liegt darin, dass positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, dass sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von Aussen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre. Hierher gehört, was Plato sagt[3]): der Mensch lerne nichts, er erinnere sich nur, es sei Etwas, das der Mensch ursprünglich in sich trage; äusserlicher, nicht philosophischer Weise heisst es, er erinnere sich an einen Inhalt, den er früher in einem vorhergehenden Zustande gewusst habe. Dort ist es mythisch dargestellt, aber

1) XI, 285. 2) XI, 128.
3) Vgl. VI, 136.

das ist darin: Religion, Sittlichkeit, alles Geistige werde im Menschen nur aufgeregt; er sei Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, dass sie zum Bewusstsein gebracht werde. Der Geist giebt Zeugnis dem Geist, dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, dass die Religion nicht äusserlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältnis abstrahieren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses sich Offenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dies wol Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung in sich enthält«[1]. »Ich bin als Wissen und dann ist ein Gegenstand, Gott, also ein Verhältnis, und Wissen als dies Verhältnis ist Vermittlung«[2]. »Das Richtige an der Behauptung, der Mensch wisse unmittelbar von Gott, ist, dass der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste kundgiebt, dass der Geist im Geiste und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestiert, dass dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und dass er mein Eigenstes und als solches vom Bewusstsein des reinen Geistes untrennbar ist. Dass das Wissen unmittelbar in mir selbst sei, damit ist alle äussere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muss seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, dass ich glaube, gehört das Zeugnis meines Geistes«[3].

c. Offenbarung durch die Natur. Mit der erwähnten Stellung des Unmittelbaren als des ungebildeten Anfangs und der Unterschätzung des ästhetischen Moments in der Religion hängt Hegels Auffassung von der Offenbarung Gottes durch die Natur zusammen.

»Das Bewusstsein des endlichen Geistes von Gott ist durch die Natur vermittelt; diese ist für den Menschen nicht

1) XI, 160. 2) XI, 161. 3) XI, 44.

nur diese äusserliche Welt, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes«[1]). Freilich in dem Sinne der alten Orakel[2]), dass der Vogelflug oder das Rauschen der Eichen eine besondere Offenbarung Gottes sei, offenbart uns die Natur nicht Gott, sondern in ihrer grossartigen Zweckmässigkeit. »Der Mensch sieht durch die Natur Gott«[3]), er erhebt sich an ihr zu Gott. »Das ist, was man nennt, die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äusserlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewusstsein Gottes«[4]). »Das haben wir in den Beweisen vom Dasein Gottes gesehen; hierin fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weise er Alles eingerichtet habe. Die Frömmigkeit macht solche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Besondersten und Geringsten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres«[5]).

»Aber diese besonderen Erscheinungen sind natürliche; Gott soll aber als Geist gefasst werden, und das, worin wir ihn erkennen, muss also ein Geistiges sein. Gott donnert mit seinem Donner, sagt man, und wird doch nicht erkannt; der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres, als blos Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muss Gott mehr tun als donnern«[6]). »Es hilft nichts den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzusehen, die Wesenheit kann doch nur gedacht werden«[7]). Diese Unterschätzung der gefühlsmässigen Bewunderung der Natur mag nicht zum wenigsten in der Persönlichkeit des Denkers ihre Ursache haben, für den sich unwillkürlich jeder Gefühlsact in Denken umbildete und dem ein tieferes Verständnis jenes Phänomens somit fehlte. Es scheint nicht unberechtigt,

1) XII, 255.
2) Vgl. XII, 106, 145, 155.
3) XII, 256.
4) XI, 166.
5) XII, 256.
6) XII, 256.
7) XI, 275.

hierbei an die Beschreibung einer Reise durch das Berner Oberland[1]) zu erinnern, in der kaum mit einem Worte der Wunder und des Eindrucks der Alpenwelt gedacht wird, die vielmehr an Trockenheit der an der Hand eines Reisehandbuchs zusammengeschriebenen Ferienbeschreibung eines Schülers gleicht. Und diesen Bericht schrieb Hegel sechsundzwanzigjährig!

d. Offenbarung durch die Geschichte. »In der Geschichte spricht das Hohe, Edle, Sittliche, Göttliche uns an«[2]). »In aller Geschichte ist dies doppelte: die äusserliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen, die Begebenheiten eines Menschen, eines einzelnen Geistes sind, und andererseits göttliches, zeitloses Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Substantielle der Geschichte und eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Nimmt man das im oberflächlichen Sinn, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen. Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die wesentlichen sittlichen Mächte, die dabei gewirkt, die dies hervorgebracht haben. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Äusserste hinaus Individualisiertes, aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen zu erkennen. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt und in der Erscheinung ist. In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewusstsein von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das Bewusstsein in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentiert, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nach einander folgen, dann im Raum neben einander stehen. Der

1) In Rosenkranz, Hegels Leben, pag. 470.
2) XII, 201.

Inhalt ist empirisch, mannigfach, hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjective Geist giebt Zeugnis dem Geist, der im Inhalt ist; zunächst durch dunkles Anerkennen, ohne dass dieser Geist herausgebildet ist für das Bewusstsein«[1]).

Das ist der Gesichtspunkt, unter dem das Historische, Zufällige, das in jeder positiven Religion ist, zu verstehen ist.

»Die Apologetik beruft sich auf die göttliche Autorität, dass Gott das Vorzustellende den Menschen geoffenbart habe. Aber jene höchste göttliche Autorität ist selbst wieder eine solche, die selbst erst der Begründung bedarf und auf einer Autorität beruht. Denn wir sind nicht dabei gewesen und haben Gott nicht gesehen, als er offenbarte. Es sind immer nur Andere, die es uns erzählen und versichern, und eben die Zeugnisse dieser Anderen, die das Geschichtliche erlebt oder es zunächst von Augenzeugen erfahren haben, sollen nach jener Apologetik die Überzeugung mit dem zeitlich und räumlich von uns getrennten Inhalt zusammenschliessen. Doch auch diese Vermittlung ist nicht absolut sicher; denn es kommt hier darauf an, wie das Medium, das zwischen uns und dem Inhalt steht, wie die Wahrnehmung Anderer beschaffen ist. Die Fähigkeit wahrzunehmen verlangt prosaischen Verstand und die Bildung desselben, also Bedingungen, die bei den Alten nicht vorhanden waren, denn diesen fehlte die Fähigkeit, die Geschichte nach ihrer Endlichkeit aufzufassen und, was darin die innere Bedeutung ist, herauszunehmen, da für sie der Gegensatz des Poetischen und Prosaischen noch nicht in seiner ganzen Schärfe gesetzt war. (Mythenbildung!) Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist. Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objectiven Seite die Unverhältnismässigkeit des Wunders und des Göttlichen«[2]).

---

1) XI, 141 f. 2) XI, 148.

So ist also das Geschichtliche, die äussere Erscheinung, die in allen positiven Religionen vorhanden ist, nicht das eigentliche Wesen derselben, sondern die Hülle des geistigen Inhalts, »in der aber Zufälliges vorhanden ist, das so sein kann und auch so«[1]. Das ist nach der Consequenz des Systems trotz allen anscheinend widersprechenden Stellen auch der allein zulässige Gesichtspunkt für die Auffassung der Geschichte Christi als göttlicher Offenbarung. Nicht seine äussere Geschichte, nicht besondere geschichtliche Ereignisse, sondern die inwohnende Idee beglaubigt die göttliche Sendung Christi, die nicht eine für alle Menschen wahrnehmbare übernatürliche Erscheinung, sondern dem Glaubenden durch das innere Zeugnis des Geistes gewiss ist.

e. Autorität der Bibel. Bevor wir, gemäss der Bedeutung dieses Punktes, näher auf die Geschichte Christi eingehen, ist in Kürze Hegels Stellung zur Autorität der Bibel, als der Urkunde, in der uns jene Geschichte überliefert ist, zu behandeln.

Die Reformation hatte das lautere Wort Gottes als die einzige für den Glauben normative Autorität verkündet; im Laufe der weiteren Entwicklung des Protestantismus verfestigte sich diese freie Autorität zu der starren der Verbalinspiration. Wie wenig es die directe Absicht Hegels war, das orthodoxe Luthertum zu reconstruieren, zeigt gerade seine freie Stellung zur Autorität der Bibel. Es findet sich kein Wort, dass diese als eine übernatürlich inspirierte Offenbarung Gottes gelten sollte.

Allerdings hatte Hegel eine ausgesprochene Abneigung gegen Alles, was Exegese und Bibelkritik heisst; aber diese war teils durch den Gegensatz zu dem damals namentlich vom Vulgärrationalismus mit jenen getriebenen Unfug veranlasst, teils eine persönliche Anlage, ja ein Vorurteil des immer nur auf das Objective gerichteten Denkers, dem alles Wirkliche vernünftig war: und wer sollte entscheiden, was »wirklich« sei (im Hegelschen Sinne) und was nicht! Ebenso

---

1) XII, 200.

wie die Bibelkritik waren ihm Wolffs Homerkritik und die Niebuhrschen Untersuchungen über die römische Königsgeschichte zuwider. Schon daraus erhellt, dass seine Abneigung gegen die Kritik keineswegs aus einem sclavischen Gehorsam gegen den Wortlaut und die Form der Bibel hervorging. Er trägt vielmehr kein Bedenken, in seinem Leben Jesu die Wunder einfach zu streichen und in der Religionsphilosophie als unwesentlich herabzusetzen, den Aposteln den Sinn für Geschichtsauffassung abzusprechen und biblische Erzählungen als Mythen auszulegen. So hat er mehrfach, und zwar mit sinnigem Verständnis die Erzählung vom Sündenfall als mythisch ausgelegt[1]) und sagt ganz offen: »so hat sich diese ganze Vorstellung des paradiesischen Anfangs als ein Gedicht erwiesen«[2]), das »diese bekannte Vorstellung (nämlich des Sündenfalls), wie das Böse in die Welt gekommen ist, in Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet hat«[3]).

Damit ist principiell der Standpunkt verlassen, dass die Bibel Wort für Wort directe Offenbarung Gottes sei, alles darin Berichtete sich tatsächlich ereignet habe. Die zeitgenössische Wissenschaft wird selbst in ihren orthodoxesten Vertretern kaum etwas Irreligiöses in diesem Standpunkt finden können. Was er aber noch vor fünfzig Jahren besagte, das beweist der Sturm, den 1835 Strauss' Leben Jesu, das die von Hegel principiell gebilligte und von ihm selbst angewandte mythische Auslegung mit einseitiger Consequenz am Ganzen durchführte, in der gesammten wissenschaftlichen Welt hervorrief.

»Die Lehren der christlichen Religion sind in der Bibel auf positive Weise gegeben; wenn der Geist ihnen Zeugnis giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise sein, dass des Menschen Innerstes davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, diese Festigkeit seinen Über-

1) VI, 55; XI, 269; XII, 73.
2) XI, 279. 3) XII, 73.

zeugungen giebt. Das Weitere ist aber, dass er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugnis stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Betrachtungen, Nachdenken darüber«[1]. So ist der Inhalt der Bibel wesentlich vermittelt durch das Denken und »dabei kommt es darauf an, ob das Denken des Menschen richtig ist oder nicht«[2]. »Es ist selbst einer der Sprüche der Bibel: der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geist man heranbringt, welcher Geist das Wort belebt. Man muss Bewusstsein haben über diesen Geist, der diesen Inhalt auffasst. Das Fassen ist nicht ein passives Aufnehmen, sondern indem der Geist auffasst, ist dies Fassen zugleich seine Tätigkeit. Darum soll der Geist der wahrhafte, rechte, der heilige Geist sein, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffasst und weiss«[3].

Die Bibel ist also für Hegel keine starre Autorität; ja es verrät sogar eine gewisse Unterschätzung derselben, wenn er sagt: »der Unterschied, ob die Gemeinde auf den Grund einer geschriebenen Urkunde ihr Bewusstsein ausspricht oder ihre Selbstbestimmungen an die Tradition knüpft, ist kein wesentlicher; die Hauptsache ist, dass sie durch den in ihr gegenwärtigen Geist die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre ist«[4]. Hier liegen bereits die Anfänge zu der späteren Behauptung der Rechten, dass die Bibel die Wahrheit in der Form der Vorstellung habe, während die Philosophie sie in der Form des Begriffs erkenne.

Andererseits fehlt es nicht an einer verständnisvollen Wertschätzung der heiligen Schrift.

»Es ist unendlich wichtig, dass dem Volke durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüt, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern

1) XII, 203.
2) XII, 204.
3) XII, 206.
4) XII, 332.

ist darin ein grosser Mangel. Dort aber ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes. So ist z. B. das Reich der Liebe zu Gott mit der ungeheuersten, reinsten Parrhesie ausgesprochen, so der Anfang der Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Solche Worte sind von dem Grössesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt«[1]. »In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes der Psychagoge aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimat hinüberführen, ist dies vorgetragen: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!«[2]

So verbindet sich mit jener freien Stellung zur Bibel eine innige Begeisterung für ihren religiösen Inhalt: eine Begeisterung, die bei Hegel um so schwerer wiegt, als der kalte Philosoph sich nur selten zu solcher hinreissen lässt.

f. Die Offenbarung in Christus. Hegel nimmt also zu dem Geschichtlichen und Positiven (wie er es nennt) in den Religionen überhaupt, wie im Christentum eine durchaus freie Stellung ein. Wie aber fasst er nun die Persönlichkeit Christi auf und welches ist die Bedeutung dieser Persönlichkeit für den Glauben? In welchem Sinne ist Christus und in Christo eine Offenbaruug Gottes?

Wir befinden uns bei diesem Punkte in ähnlich schwieriger Lage, wie bei der Beurteilung seines Gottesbegriffs, da anscheinend ganz entgegenstehende Aussagen vorliegen.

Dass Hegel Christus rein als Menschen auffasste, unterliegt wol keinem Zweifel, wenn man sein Urteil auf das Ganze und nicht auf einzelne, wenige Stellen gründet. »Die historische Erscheinung Christi kann auf zweierlei Weise betrachtet werden; einmal als Mensch, seinem äusserlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlciher Mensch erscheint; und dann nach der

---

1) XII, 290. 2) XII, 291.

Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste«[1]. »Die eine Seite ist die menschliche Seite, diese Erscheinung als des lebendigen Menschen: ein unmittelbarer Mensch ist in aller Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen und Bedingungen; er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller anderen Menschen als Mensch, allein dass er nicht eingeht in die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, sondern dass er nur der Verkündigung der Wahrheit lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewusstsein der Menschen auszufüllen«[2]. »Christus spricht seine grossen Lehren nicht nur als Lehrer, sondern als Profet aus: er ist es, der unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht. Bei der Form dieses Aussprechens ist der Hauptaccent darauf gelegt, dass der, welcher dies sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der dies ausspricht, in dem dieses Aussprechen, dieses Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Übermenschliches, als Etwas, das in Gestalt einer äusseren Offenbarung kommt; dass diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen«[3]. »Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt; Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode besiegelt. So ist er Sokrates ähnlich; auch dieser hat die Innerlichkeit zum Bewusstsein gebracht, sein δαιμόνιον ist nichts Anderes; auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Überzeugung davon verschaffen und nach seiner Überzeugung handeln. Dies sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, sowie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

---

1) XII, 286. 2) XII, 287.
3) XII, 293.

Christus lebte nur in einem anderen Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinheit des Herzens enthält doch eine unendlich grössere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates«[1]).

Demnach ist Christi Persönlichkeit nichts weniger, als ein incognito auf Erden wandelnder Gott. Das schliesst aber nicht aus, dass trotzdem der Mensch Christus ein besonderes Medium der göttlichen Offenbarung in einem von aller sonstigen Offenbarung abweichenden Sinne gewesen wäre. In der Tat scheint Hegel diese Ansicht zu vertreten.

Wir haben die Menschwerdung Gottes in ihrem eigentlichen Sinne, die Gottmenschheit als speculative Idee kennen gelernt. Das ist die ewige Wahrheit der Religion, dass die göttliche und die menschliche Natur an sich nicht verschieden sind, dass die Versöhnung an sich vorhanden ist und nur von dem Einzelnen in seiner eigenen Erhebung angeeignet zu werden braucht. Die Hegelsche Rechte erklärte nun den Meister dahin, er habe gelehrt, es sei für den Glauben notwendig, dass jene speculative Idee der Menschwerdung einmal absolut verwirklicht sei, historisch erscheine, dass ferner diese Idee eben in dem historischen Christus realisiert und vollkommen verwirklicht gewesen sei, während sie sonst nur annähernd und relativ verwirklicht werde, dass Christus der Gottmensch *κατ᾽ ἐξοχήν* sei. Daran ist richtig, dass Hegel behauptet hat — inwiefern in Übereinstimmung mit seinem System, gegen dessen Consequenz es ist, »dass die Idee ihre ganze Fülle in einem Exemplar offenbare«, ist eine andere Frage —, dass, »wenn das Bewusstsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von dieser Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt dem Menschen gegeben werden soll, es an ihn als Menschen überhaupt, d. h. ohne besondere Bildung, kommen muss. Das Bewusstsein der absoluten Idee darf nicht nur für den Standpunkt philosophischer Speculation, sondern muss in

1) XII, 295.

der Form der Gewissheit für den Menschen überhaupt sein, so dass die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewissheit komme, dass sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äusserlichen Daseins erhalte, kurz, dass diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muss sich diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem »diesen« Menschen für das Bewusstsein zeigen«[1]. Dass nun gerade »dieser Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn, Gottes Sohn, der Christ gewesen sei«[2], das beruht auf dem Zeugnis des Geistes in der Gemeinde. »Während in allen früheren Gestalten nur das Drängen des Geistes nach der Bestimmung der an sich seienden Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu Grunde liegt und anzuerkennen ist, ist es hier der Geist, die inwohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat«[3]. Das ist der Christus des Glaubens im Gegensatz zu jener sogenannten irreligiösen Betrachtung seiner historischen Persönlichkeit. Ja, der Christus des Glaubens, aber nicht der historische! Es ist klar, wie Strauss mit seinem inquisitorischen Talent aufgezeigt hat[4], dass es Hegel nicht um die Tatsächlichkeit einer Persönlichkeit zu tun ist, in der die Einheit mit Gott absolut verwirklicht war, sondern darum, das Bewusstsein derer zu deducieren, für welche eine solche Persönlichkeit der Gottmensch war. Wie Hegel in der rückhaltloseren Phänomenologie sagt: »Dies, dass der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewusstseins an sich und damit auch für sein Bewusstsein gegeben, erscheint nun so, dass es der Glaube der Welt ist, dass der Geist als ein Selbstbewusstsein, d. h. als ein wirklicher Mensch da ist, dass er für die unmittelbare Gewissheit ist, dass das glaubende Bewusstsein diese Göttlichkeit sieht, fühlt und hört«[5]. Diese schwer verständliche Stelle interpretiert Strauss[6] offenbar richtig: »wenn die Mensch-

---

1) XII, 282. 2) XII, 318. 3) XII, 320.
4) Strauss, christliche Glaubenslehre II, 218 f.
5) II, 568. 6) Christliche Glaubenslehre II, 219.

heit in ihrer Entwicklung zur Production dieses Bewusstseins reif geworden, so äussert sich diese Reife als die schlechthinnige Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Persönlichkeit jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen als verwirklicht vorauszusetzen«. Es handelt sich also für Hegel wesentlich um die Erklärung des Glaubens der Gemeinde an die Gottmenschheit Christi, um die Würdigung dieses religiösen Phänomens; dass aber Christus, der historische Christus eine übernatürliche, einzigartige Offenbarung Gottes gewesen sei, fällt Hegel nie bei, zu behaupten.

Der Mittelpunkt für die Auffassung des Glaubens ist der Tod und die Auferstehung Christi; »bis dahin geht auch der Unglaube in der Geschichte mit«[1]. Über die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi entwickelt Hegel tiefe Gedanken. »Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten«[2]. »Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heisst es. Dieser Tod ist ebenso wie die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit. Diese Aufhebung des Natürlichen ist im Geistigen wesentlich so zu fassen, dass sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen selbst zu nehmen«[3]. Diese »absolute Geschichte der göttlichen Idee« ist im Tode Christi dargestellt, im Grunde also nichts Anderes, als das Aufgeben der unmittelbaren Existenz, das Absterben des sinnlich empirischen Menschen und darin zugleich die Erhebung zu seiner wahren Bestimmung, das Gewinnen seines wahren Lebens, das Wiederaufleben in der Gemeinschaft mit Gott, jener Grundgedanke aller Religion:

»Und so lang du dies nicht hast,
Dieses »»Stirb und Werde!««
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.«

1) XII, 295. 2) XII, 302. 3) XII, 302.

Dass sich der Gläubige dies von der Geschichte Christi aneignet, ist das Wesentliche; insofern kann er nur durch Christus zu Gott gelangen. So sagt Hegel selbst: »der Glaube an die Geschichte Christi, an die Versöhnung ist einerseits ein unmittelbares Wissen, ein Glauben; das Andere ist, dass die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Process, der in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, dass das Subject selbst nur Geist. nur damit Bürger des Reiches Gottes wird, dass es an ihm selbst diesen Process durchläuft. Das Andere, das für die Subjecte ist, ist also für sie in diesem göttlichen Schauspiele in dem Sinne gegenständlich, wie im Chore der Zuschauer sich selbst gegenständlich hat«[1].

Wie also der Zuschauer in Rede und Handlung des Chores seine eigenen Gefühle und Ansichten ausgesprochen, seine eigenen Intentionen ausgeführt sieht, so ist in Christi Leiden, Tod und Auferstehen dem Gläubigen der Selbstverleugnungsweg durch Nacht zum Licht vorgezeichnet, den er selbst gehen soll und muss, um ein rechter Gläubiger zu sein. So kann Hegel sagen, »dass die beständige Erhaltung der Gemeinde der Gläubigen die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist«[2].

Das ist nach Hegel der wahre Sinn der Offenbarung Gottes in Christo, dass in seiner Geschichte der Fromme die an sich vollbrachte und vorhandene und somit nun auch für den Einzelnen erreichbare Versöhnung als Gewissheit anschaut. Ohne diese Überzeugung von der an sich vorhandenen Möglichkeit der Versöhnung würde dem religiösen Streben die Gewissheit fehlen, dass es nicht ein ziel- und fruchtloses ist, sondern die höchste und letzte Aufgabe des menschlichen Lebens. Insofern ist Christus die Voraussetzung des subjectiven Glaubens des Frommen und der Wahrheitserweis der Religion.

g. Religion und Philosophie. Die Religion hat

1) XII, 316. 2) XII, 338.

diese höchste Wahrheit in Form der Vorstellung, vorgestellt als etwas Geschichtliches, »als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Denn eine andre Weise ist nicht dessen, was Gewissheit genannt wird«[1]). Diese Form der Vorstellung wird in der Philosophie in die Form des reinen Begriffs aufgehoben. »Der Begriff produciert die Wahrheit, aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Produciertes, als an und für sich seiendes Wahres. Dieser objective Standpunkt ist allein fähig, auf gebildete, denkende Weise das Zeugnis des Geistes auszusprechen und abzulegen und ist enthalten in der besseren Dogmatik unserer Zeit. Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion«[2]). »Die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, dass die Natur, das Anderssein an sich göttlich ist, und dass der endliche Geist teils an ihm selbst dies ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt«[3]). Das ist der Standpunkt der religiösen Erkenntnis durch den Begriff.

Aber ist denn für die, welche auf diesem philosophischen Standpunkt stehen, überhaupt noch Religion? Eigentlich: nein! Denn die Religion ist nach Hegel die Wahrheit in Form der Vorstellung, diese ist für den philosophischen Standpunkt im Begriff aufgehoben, in Form des Begriffs aber ist die Wahrheit bereits Philosophie. So schliesst Hegels Religionsphilosophie, die mit dem begeisterten und geistesmutigen Hymnus auf die Religion und ihre Versöhnung mit der Vernunft begann, mit dem Eingeständnis eines Misstons. »Wenn die Zeit erfüllet ist, dass die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfnis ist, dann ist im unmittelbaren Bewusstsein, in der Wirklichkeit die Einheit des Inneren und Äusseren nicht mehr vorhanden und ist im Glauben nichts gerechtfertigt. Die Macht des

1) XII, 317. 2) XII, 351.
3) XII, 354.

Staates kann hier nichts ausrichten, dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen das Evangelium nicht mehr gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiss das Volk, für dessen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung sein kann, dem Drange seines Inneren nicht mehr zu helfen«[1]. »Dieser Misston ist in Wirklichkeit vorhanden«[2].

Das ist also das Ende dieser grossartigen, siegesmutigen Religionsphilosophie, des holden Traumes vom ewigen Frieden: ein greller Misston, ein tiefer Zwiespalt zwischen den Glaubenden und Wissenden!? Trotz Hegels eigenem Geständnis behaupten wir: der Misston beruht auf einem Missgriff Hegels, die Composition seiner Religionsphilosophie aber klingt in einem reinen und vollen Accorde aus.

Hegel selbst ist auf dem rechten Wege, der ihn aus jener Verlegenheit geführt haben würde, gewesen; er hat ihn wieder verlassen und, so oft er ihn auch wiederum kreuzte, doch nicht wieder eingeschlagen.

Er hat das Wesen der Religion als Versöhnung wol erkannt und besonders in seiner Cultusauffassung tief und innig ausgedrückt. Dass er im Weiteren diese practische Seite der Religion, als einer heiligen und heiligenden Lebenskraft in der Gottesgemeinschaft, zurücktreten und die Religiosität in religiöse Vorstellung aufgehen liess, war der Missgriff, der zu jenem Ende führen musste. Wenden wir aber die Bestimmung des Verhältnisses der Religion zur Philosophie, dass diese über der Form jener steht, auf die Religion in der practischen Auffassung an (und die volle Möglichkeit dazu lag in Hegels Hand), so ergiebt sich eine Religionsauffassung, die eben so treu das eigentümliche Wesen der Religion zur Geltung bringt, wie sie sich unverzagt dem Schutze der Wissenschaft anvertrauen kann, gleich fromm wie frei! Statt dessen schloss er mit jenem Misston.

---

1) XII, 355. 2) XII, 354.

Die fortschreitende Offenbarung in den historischen Religionen.

Es bleibt nun noch die Frage: Wie wendet Hegel seinen Offenbarungsbegriff auf die historischen Religionen an?

Wie das Wesen der Religion bei Hegel nicht ausser dem sonstigen geistigen Zusammenhange steht, so reisst er auch ihre Entstehung und Entwicklung nicht aus dem Zusammenhang der allgemeinen Weltgeschichte, sondern erkennt ihr Werden als ein in lebendiger Wechselwirkung mit der Geschichte sich vollziehendes. »Als wir den Begriff der Religion betrachteten, hat er in dem Medium unseres Gedankens existiert, wir haben den Begriff der Religion gedacht«[1]. »Aber die Religion ist nicht nur dieses Subjective, sondern hat eine Weise der Existenz für sich und die erste Form derselben ist die der Unmittelbarkeit, wo die Religion in ihr selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist. Diese Unmittelbarkeit treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort, weil sie an sich Gedanke ist, und erst in der wahrhaften Religion wird es gewusst, was sie an und für sich ist. Man kann von allen Religionen sagen, sie seien Religionen und entsprechen dem Begriff der Religion, zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht: doch aber müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen«[2].

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Hegel die ihm bekannten Religionen. Alle einzelnen Religionen sind für ihn besondere Momente der Entfaltung des Begriffs der Religion, der gleichsam die Religion ohne die Hülle der Religionen ist; sie sind insofern Offenbarungen des Begriffs, der schliesslich in der absoluten Religion in seiner Totalität, nicht mehr blos nach einzelnen Momenten offenbart ist[3]. Die einzelnen Religionen sind der »Weg der Erziehung des Geistes«[4]. »Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs

1) XII, 255. 2) XI, 256. 3) Vgl. XI, 256.
4) XI, 75.

erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existiert hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, dass sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. Die einzelnen Religionen sind zwar nicht unsere Religion, aber als wesentliche, wenn auch untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten«[1]. Jede Religion hat so ein Stück Wahrheit, es ist Vernunft in ihr, insofern sie eine Offenbarung des Begriffs ist. »Die Religionen sind also so, wie sie aufeinander gefolgt sind, nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker hier nur Zufälligkeit zu sehen. So erscheinen auf niederen Stufen der Entwicklung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahnungen und als wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorsprossen«[2]. »Der Gedanke der Menschwerdung z. B. geht durch alle Religionen hindurch. Aber auch in diesen Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten sind die Momente des Begriffs vorhanden, aber das Bewusstsein dieser Momente ist noch nicht entwickelt«[3]. »Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltungsweisen im Cultus. Aber wir dürfen diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche nicht oberflächlich fassen und als Aberglaube, Irrtum und Betrug verwerfen, sondern das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren, kurz das Vernünftige darin erkennen. Es sind Menschen, die auf solche Religionen verfallen sind, es muss also Vernunft darin und in aller Zufälligkeit eine höhere Notwendigkeit sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, das Vernünftige in ihnen ist auch das Unsere, wenn auch in unserem höheren Bewusstsein nur als Moment. Wir sollen die Einzelheiten

---

1) XI, 76. 2) XI, 76. 3) XI, 77.

der Religionen in ihrer unmittelbaren Gestalt keineswegs richtig und wahr finden, aber doch insofern rechtfertigen, dass wir die Quelle, aus der sie hervorgegangen, als ein Menschliches erkennen«[1]. »Die Entwicklung des Begriffs geht aber nun nicht ins Unendliche fort und hört nicht zufällig auf«[2], sondern wie im Keim Blätter, Blüten und der ganze Baum enthalten sind, immanent, dynamisch, äusserlich nicht wahrnehmbar, so ist in allen Religionen die Bestimmung, Entwicklungsstufen auf die eine vollendete Religion zu sein, in der der Begriff der Religion realisiert und also für das Bewusstsein offenbar ist. Das ist der Fall in der christlichen Religion, die somit die höchste ist, weil ihre Bestimmungen dem Wesen der Religion überhaupt entsprechen.

Eine genauere Abwägung der Schwächen und Vorzüge der Hegelschen Darstellung der Religionsgeschichte, die im Einzelnen bisweilen recht breit, doch auch an geistreichen Aperçus und fruchtbaren Gedanken reich ist, gehört nicht hierher. Dass sich jetzt Vieles als verfehlt herausstellt, kann in Anbetracht des damaligen Standes der religionsgeschichtlichen Forschungen nicht Wunder nehmen. Die Bedeutung Hegels liegt in dem Principe seiner Auffassung. Von dem engherzigen und beschränkten Standpunkte, nur die eine, seine, Religion als die wahre, göttlich geoffenbarte anzunehmen, erhebt er sich zu der freimütigen Auffassung, dass alle Religionen Wahrheitsmomente in sich haben, da ja die Religion nicht etwas willkürlich von Gott Einzelnen Mitgeteiltes, sondern in dem Wesen des Menschen Begründetes ist, dass sie alle die Stufen bilden zur Verwirklichung der höchsten, die eintrat, als die Zeit erfüllet war.

Es ist das ein freier und grosser Standpunkt, der an Lessings Auffassung der Offenbarung als eine Erziehung des Menschengeschlechts erinnert. Aber während Lessing fast nur die biblische Religion betrachtet, zieht Hegel die Mannigfaltigkeit und Fülle der Religionen in den Kreis seiner

1) XI, 78. 2) XI, 83.

Betrachtung und legt nicht wie jener den Masstab seiner Vernunftreligion an die einzelnen Religionsformen, sondern ist bestrebt, sie aus ihrer Zeit zu verstehen und zu erklären. In dieser Beziehung erinnert Hegel lebhaft an Herder, dessen »Ideen zur Philosophie der Geschichte« der Hegelschen objectiven Geschichtsauffassung wesentlich vorgearbeitet haben. Aber erst durch Hegel ist diese zur allgemeinen Anerkennung gelangt und überraschend intensiv in unser ganzes wissenschaftliches Bewusstsein eingedrungen.

Consequent hätte nun Hegel auch eine fortschreitende Offenbarung und Entwicklung des religiösen Bewusstseins innerhalb der einzelnen Religionen annehmen müssen; bei den früheren Religionen mochte dies für Hegel in der beschränkten Detailkenntnis nicht zu überwindende Schwierigkeiten haben; aber auch bei den späteren, uns näher liegenden geschieht es nicht. Nur einmal stellt er die Behauptung auf, »dass die Fortbildung des religiösen Bewusstseins auch innerhalb einer Religion stattfinde«[1], gelegentlich des Osiriscults und angewendet auf die indische Religion. Aber sonst macht er keinen Versuch, dies durchzuführen; das ist um so mehr zu bedauern, wenn man bedenkt, welch' fruchtbare Consequenzen sein edler Geistesjünger Vatke für die Auffassung der hebräischen Religion daraus gezogen hat, und wie bei dem Ansehen der Hegelschen Philosophie diese Consequenz dem Verständnis der neuesten alttestamentlichen Forschungen den Boden geebnet haben würde.

Das Christentum als offenbare und geoffenbarte Religion.

Am empfindlichsten aber wird jener Mangel bei Hegels Auffassung des Christentums. Hier verlässt ihn sein weitherziger Standpunkt ganz. Mit dem Eintritt des Christentums, dessen Entstehung er noch sinnig, wenn auch einseitig, aus dem Bedürfnisse der Versöhnung des Schmerzes der Welt erklärt, der in der Verneinung der Volksgeister durch das im römischen Caesarentum verkörperte Fatum besteht,

1) XI, 438.

bricht auf einmal die Entwicklung jäh ab. »Dass auch das Christentum während des Laufes zweier Jahrtausende eine Entwicklung im Geiste seiner Bekenner durchgemacht, dass auch die Philosophie des Christentums nach ihrer transcendentalen Seite eine Geschichte des Christentums ist, davon ist so wenig die Rede, dass selbst die in der Jenenser Periode versuchte Construction der Hauptformen und Phasen dieser Religion, die Gliederung nach den verschiedenen christlichen Confessionen, fallen gelassen wird«[1]. Das würde noch etwa zu entschuldigen sein, wenn Hegel die christliche Religion mit der Religion Christi, wie sie uns in der Bibel aus jedem Worte Jesu entgegenklingt, identificiert, wenn er den religiös-sittlichen Kern des Christentums als die eine und immer dieselbe Grundlage der christlichen Religion hingestellt hätte: aber weit davon entfernt, sieht er den Kern des Christentums vielmehr in den kirchlichen Lehrbestimmungen und just in denen der lutherischen Dogmatik. Fast wehmütig klingt aus der Jugend das stolze Wort herüber, das er einst seinem Hölderlin zurief:

»Der freien Wahrheit nur zu leben,
Frieden mit der Satzung,
Die Meinung und Empfindung regelt,
Nie, nie einzugehen!«[2])

Und das war derselbe Hegel!

Seine Stellung zu den Dogmen ist eine Einseitigkeit, zu der er ebenfalls durch seine Überschätzung des Objectiven verleitet wurde, freilich nach dem Geiste seiner Philosophie keineswegs verleitet werden musste. Sein Streben war, Philosophie und Religion zu versöhnen, die in beiden waltende eine Vernunft aufzuweisen; das versuchte er, indem er die Vernunft in der damaligen Form der Religion nachweisen wollte, anstatt sie in dem ewigen Inhalt zu finden. Es ist nun nicht zu leugnen, dass Hegel tiefsinnige

1) Haym, Hegel und seine Zeit, pag. 418.
2) Haym, a. a. O. pag. 426.

Gedanken und Erklärungen über die Grundbestimmungen der kirchlichen Dogmatik giebt, so gewiss es andererseits ist, dass die Bedeutung derselben für Hegel eine wesentlich andere war, als die überglückliche Orthodoxie annahm. Freilich hat er Göschels Aphorismen, in denen ganz nackt behauptet wurde, »nicht der Gedanke allein ist das Höchste, sondern die Vorstellung, die Gestalt, nur dass sie nicht als vorübergehende, sondern als wesentliche, mit dem Wesen identische Erscheinung des Wesens zu erkennen ist«[1], als Interpretation seines Standpunkts anerkannt[2], worüber Strauss treffend sagt: »Dass Hegel jene ganze Schrift gebilligt hat, ist als Sünde gegen den heiligen Geist seiner Philosophie zu bezeichnen, die sich, so lange es eine Hegelsche Philosophie giebt, durch Anhänger von der Art des Verfassers jener Aphorismen rächen wird«[3]. Aber das ist ein Vorwurf, der — mag man es als übertriebene persönliche Liebenswürdigkeit oder als Unaufrichtigkeit auslegen — wesentlich seine Persönlichkeit, nicht aber seine Philosophie trifft.

Das Christentum ist die offenbare Religion, weil in ihm das Wesen aller Religion verwirklicht, der Begriff der Religion offenbart ist.

Diese offenbare Religion ist zugleich »die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter versteht man einerseits, dass sie von Gott geoffenbart ist, dass Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und andererseits darin, dass sie geoffenbart ist, positive Religion sei, in dem Sinne, dass sie dem Menschen von aussen gekommen, gegeben worden«[4]. Geoffenbarte Religion ist also das Christentum insofern, als der Mensch in ihr völlig mit Gott versöhnt ist, denn nur auf geistige Weise teilt sich Gott

---

1) Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis, pag. 114.

2) VIIb, 448, cf. XVII, 111—148.

3) Strauss, christl. Glaubenslehre II, 204, Anm. 16.

4) XII, 198.

mit; und sodann, weil in der positiven, historisch und somit als ein »Ausser ihm« für den Menschen vorhandenen Existenz des Christentums das Wesen der wahren, offenbaren Religion verwirklicht ist. Aus der ganzen Abhandlung wird sich ergeben, dass dies die einzig zulässige Erklärung dieser leicht missverständlichen Auslassung über die »geoffenbarte« Religion ist. Diese Bezeichnung sagt im Grunde für Hegel nichts anderes als »offenbare« Religion, und er will nur betonen, dass das dieselbe ist, »die auch geoffenbart genannt wird«.

So ist die Offenbarung Gottes im Christentum keine von der sonstigen Offenbarung anders als graduell verschiedene Weise.

C. Schlussbetrachtung.

Würdigung des gewonnenen Begriffs.

Damit glauben wir Hegels Offenbarungsbegriff im wesentlichen dargestellt zu haben. Es war ein einzelnes, allerdings weitverzweigtes Problem, das wir aus dem Ganzen seiner Religionsphilosophie herausgegriffen haben, an dem sich aber die allgemeinen Vorzüge und Mängel derselben characteristisch zeigen. Es lag in der Natur der Sache, dass eine Darstellung dieses Begriffs zugleich eine Beurteilung sein musste. Fassen wir dieselbe zusammen, so gilt unser Urteil über Hegels religionsphilosophisches System auch im Besonderen von seinem Offenbarungsbegriff: als Ganzes unhaltbar, weil nicht frei von teilweise folgeschweren Mängeln; aber im Einzelnen reich an entwicklungskräftigen Keimen und neuen Gedanken. Das betrifft die Ausführung. Umgekehrt behaupten wir, dass im Principe, so sehr auch unter dem Banne der jene Zeit beherrschenden Gegensätze

und der persönlichen Anlage des Denkers Einzelnes einseitig und verfehlt ist, doch die geistige Luft, die diesen Offenbarungsbegriff durchzieht, eine durchaus frische, gesunde und belebende ist.

Wenn man mit dem landläufigen Vorurteile an diese mehr berüchtigte als gekannte, als so gar abstrus verschrieene Philosophie herantritt, wird man über die Fülle von Gedanken und Freiheit der Auffassung erstaunen, die sich in Hegels Ansichten über die Offenbarung concentrieren. Im rechten Lichte aber erscheint die Bedeutung derselben erst im Vergleich mit der Stellung anderer Denker zu diesem Problem. Ein Blick auf Kant und Fichte, die sich im Wesentlichen in die falschen Voraussetzungen des supranaturalistisch — rationalistischen Gegensatzes verstricken liessen, lehrt, welche Umwälzung die systematische Begründung und selbständige Durchführung einzelner Lessingscher und Herderscher Gedanken durch Hegel in der Gestaltung des ganzen Problems hervorrufen musste; ein Blick auf die Gefühlstheologie und Romantik, welche Erlösung das Festland Hegelscher Objectivität nach dem ewigen Schaukeln und Schwanken des Subjectivismus war!

Die Hegelsche Rechte hat des Meisters Offenbarungsbegriff nach ihren orthodox-restaurativen Tendenzen ausgelegt, die Linke, anscheinend die Consequenz ziehend, im Grunde alle Offenbarung als Illusion bezeichnet. Wir haben an den betreffenden Stellen die Möglichkeit, wo jene Extreme in Hegel wurzeln, betont. Man hat oft von der Selbstzersetzung der Hegelschen Philosophie gesprochen und in jener Spaltung den Beweis ihrer inneren Unwahrheit gefunden. Unseres Erachtens trifft dies Urteil eines Selbstgerichts nur auf das System als Schule zu, die sich einbildete, sie besitze die letzte Wahrheit in Erbpacht und nur in ihr sei das Heil zu finden. Das war eine Anmassung, die ihrem eigenen Geiste widersprach, dem gemäss sie selbst nur ein Glied in der Entwicklung sein konnte. Aber damit ist der Geist dieser Philosophie, die Tendenz dieser Religionsphilosophie noch lange nicht widerlegt; weder Strauss, die Junghegelianer

und Feuerbach, der die Schwächen des Systems aufgriff und bar des idealen Geistes, auf dessen Voraussetzung der Meister gebaut, sich frischweg in den Materialismus hineinversetzte —, noch die, welche die eigentlichen Nachfolger zu sein vorgaben, mit ihrem Göschel, der endlich im Schoosse der Concordienformel die lang gesuchte Ruhe fand, sind die wahren Erben des Hegelschen Geistes. Sind Hefe und Schaum, die der Gährungsprocess ausscheidet, ein Anzeichen, dass der Inhalt verdorben sei? Oder geht er nicht vielmehr aus dieser Gährung geklärt hervor? Wir meinen: das letztere. Nicht jene Rechte, die sclavisch sich an den Buchstaben einzelner Stellen und den äusseren Anschein des Systems hielt, noch die Linke, die seinen Geist einseitig und äusserlich auffasste, ist der wahre Erbe des Geistes, sondern das Centrum, das zwar nicht schulbildend, aber sauerteigartig gewirkt hat. Ein Vatke, ein Zeller sind nicht knechtisch dem Meister gefolgt, aber haben von seinem Standpunkt aus Grosses geleistet; und ebenso hat Biedermann bewiesen, was für Schätze noch ungehoben und des Tageslichts harrend in den Schachten der Hegelschen Philosophie liegen. In diesem Sinne, glauben wir, wird die religionsphilosophische Arbeit der Zukunft noch lange aus Hegel lernen können und lernen müssen. Das ist die Wundertat grosser Geister, dass ihre Schöpfungen, wenn sie äusserlich zurückgestellt scheinen, unsichtbar fortwirken, belebend und befruchtend. Aber befruchtend nur in der wechselseitigen Durchdringung mit anderen lebenskräftigen Elementen. So wird unseres Erachtens die wissenschaftliche Arbeit fürs Erste immer wieder auf die in der Vereinigung und Ergänzung von Schleiermacher und Hegel gegebene Basis zurückgehen müssen, »von Schleiermacher die Feinheit der psychologischen Beobachtung und die Schärfe der dialectischen Analyse, von Hegel die Freiheit der geschichtlichen Betrachtung und die Productivität der speculativen Synthese«[1]) lernend. Der Aufbau auf diesem Grunde

---

1) O. Pfleiderer, die deutsche Religionsphilosophie. Eine Eingangsvorlesung. pag. 19.

wird dann die höhere Einheit sein über dem Gegensatze der im Leben getrennten, im Streben geeinten Hegel und Schleiermacher, die Synthesis aus Thesis und Antithesis. Und wenn auch Hegel zur Zeit jene unverdiente Zurücksetzung erfährt, so ist doch der speculative Drang, das All zu ergründen, eine immer wieder durchbrechende Anlage des Menschen und zumal des idealistischen Deutschen.

In Schleiermacher eindringend wandelt man sicher und gemütlich gleichsam im anmutigen, lauschigen Waldtale, in dem köstliche Ruhe wohnt und der Wipfel Rauschen himmlischen Frieden verkündet. Dem Deutschen ist aber auch die mächtige Sehnsucht nach den Bergen eingeboren. Auf hartem, oft schwindelndem Pfad steigt er rüstig empor, in den höheren Regionen schwindet die behagliche Wärme des Tales, schneidiger weht die kalte Zugluft, aber oben angelangt auf der Spitze des Berges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, übersieht er mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt, da weitet sich die Brust, da spürt der Geist die Berührung des Unendlichen. In Hegels Religionsphilosophie weht solch schneidige Bergesluft, belebend und stählend für den Kräftigen, verderblich und gefährlich dem Schwachen. Hegel selbst gleicht solch kühnem Bergsteiger; hat er auch die höchste Spitze, die er erklimmen wollte, nicht erreicht, so hat er doch gezeigt, wie man ein gut Stück weiter kommt. Darum lohnt es noch immer der Mühe, seinen Spuren zu folgen.

